LA QUESTIONE
DELLO STATO INTERMEDIO
NELLA TEOLOGIA CATTOLICA
NEGLI ANNI 1962-1999

ANDRZEJ DAŃCZAK

LA QUESTIONE DELLO STATO INTERMEDIO NELLA TEOLOGIA CATTOLICA NEGLI ANNI 1962-1999

2008

Wydawnictwo „Bernardinum" Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. 058 536 17 57; tel./fax 058 536 17 26
e-mail: bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa: Drukarnia **„Bernardinum" Sp. z o.o.**, Pelplin

ISBN 978-83-7380-650-4

INTRODUZIONE

Il messaggio cristiano è intrinsecamente collegato con il concetto di speranza. Essa trova nell'escatologia la sua piena espressione e la sua definitiva conferma. La situazione dell'uomo dopo la morte è stata sempre oggetto di un vivo interesse. Questo interesse si è manifestato tra l'altro nella discussione sull'esistenza e sul carattere dello stato intermedio che ha avuto luogo nella teologia cattolica negli ultimi decenni. E' un dibattito legato alla comprensione della tensione tra il compimento individuale e quello universale, tra la speranza del singolo e di tutta l'umanità.

La questione di un *intermedium* tra la morte e la resurrezione universale, confermato nella bolla *Benedictus Deus* del 1336, creava diverse difficoltà nella storia della teologia. Dopo un lungo periodo di consenso riguardo l'esistenza dello stato intermedio, l'argomento fu ripreso dalla teologia protestante all'inizio del XX secolo. In base alla negazione della possibilità dell'esistenza dell'*anima separata*, nonché mediante la riflessione concernente la questione della temporalità, si eliminò lo stato di una certa provvisorietà escatologica.

Da parte della teologia cattolica l'argomento venne alla luce insieme alla svolta negli anni Cinquanta e Sessanta. L'emergere della problematica, a parte l'influsso della teologia protestante, è legata alla discussione sull'interpretazione dell'assunzione di Maria. In quel periodo compaiono le prime proposte della soluzione della questione dello stato intermedio, basate sia sul ripensamento del carattere dell'anima che sul concetto di tempo.

Nel contesto di questa disputa, nel 1962 L. Boros presentò nel libro *Mysterium mortis* una soluzione originale: la resurrezione nella morte come risposta al pro-

blema antropologico. Questa pubblicazione è il *terminus a quo* della nostra ricerca. Al libro seguono molte altre pubblicazioni di diversi autori, dando così inizio ad un ampio dibattito. Successivamente la discussione comporta, tra l'altro, un intervento da parte del Magistero nella forma della Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1979, nonché un documento della Commissione Teologica Internazionale del 1991. Queste due pubblicazioni hanno causato un'ulteriore discussione. Il *terminus ad quem* dello studio è l'anno 1999, l'inizio del lavoro sulla tesi, che coincide con la pubblicazione del libro di M. Kehl *Was kommt nach dem Ende?*

Lo scopo della ricerca è la presentazione del dibattito nell'area della teologia cattolica. La disputa sullo stato intermedio è relativamente recente e successivamente ad una ricca discussione manca un riassunto che comprenda l'insieme delle questioni sollevate. L'argomentazione che appare nelle singole opere: libri, manuali, articoli ecc., è sempre parziale e rappresenta delle ragioni che sembrano di particolare importanza per un singolo autore, oppure che scaturiscono da un concreto contesto; sono comunque sempre questioni scelte. Uno sguardo più ampio, che racchiude possibilmente un completo ventaglio degli argomenti, consente sia di vedere più dettagliatamente il peso dei singoli temi, sia il rendersi conto delle tendenze esistenti nel campo esaminato. Finora tale ricerca, tranne alcuni articoli riassuntivi, non è stata eseguita. La scelta dell'analisi in chiave tematica permette di osservare meglio il dinamismo della discussione, distinguere i singoli campi d'interesse dei partecipanti ed esaminare la disposizione degli accenti.

Quanto al campo della ricerca, è un fatto di rilievo che gran parte della discussione ha avuto luogo nell'area della lingua tedesca. Infatti, là sono comparse le più importanti proposte riguardanti lo stato intermedio. Di conseguenza anche gran parte della discussione è avvenuta in lingua tedesca e spesso gli autori di questa lingua sono per gli altri un punto di riferimento. Oltre a ciò, la ricerca è concentrata sulla letteratura nella lingua italiana, dove il dibattito ha trovato grande risonanza. Nell'analisi sono state incluse, per quanto possibile, anche opere scritte in altre lingue, innanzitutto spagnolo e francese, date le numerose traduzioni in lingua italiana e la diffusione manifestatasi mediante riferimenti bibliografici nell'area della stessa.

Quanto alle fonti, a parte i pochi libri dedicati interamente alla tematica, la base dell'analisi è costituita prevalentemente dai numerosi manuali, libri legati alla tematica escatologica, articoli ecc., che in una loro parte fanno riferimento all'argomento studiato.

Per quanto riguarda i limiti della nostra presentazione, la ricerca intende abbracciare la tematica direttamente legata alla questione dello stato intermedio. Vi sono vari gruppi di argomenti: a partire dall'argomentazione a livello biblico, attraverso le considerazioni in base al materiale patristico, storico, sistematico, fino alle riflessioni di carattere logico. Tutti vengono esposti ed analizzati in quanto

sono legati all'oggetto della ricerca. Poiché alcuni degli argomenti fanno parte di una discussione più ampia, riguardante altri campi (ad esempio alcuni argomenti cristologici sono legati anche alla controversia sull'interpretazione della resurrezione di Gesù), come tali vengono impiegati solo in quanto direttamente legati alla questione dello stato intermedio. Una simile riserva riguarda il campo biblico. Gli argomenti scritturistici utilizzati sono stati solo quelli indispensabili e presentati solo se usati a livello sistematico. Anche la questione mariana, legata all'interpretazione del dogma dell'assunzione, per quanto vicina alla tematica della tesi, non è oggetto d'indagine.

Lo schema della ricerca è stato diviso in tre campi tematici:

Dopo una breve parte introduttiva, finalizzata a delineare l'ampio sfondo riguardante gli inizi della discussione, segue il primo dei capitoli principali concernenti la problematica del tempo. In esso sarà esposta la discussione scaturente dai tentativi di risolvere la questione dello stato intermedio in base alle riflessioni riguardanti i concetti di storia e di temporalità. Analizzeremo come, in base alle considerazioni sul ruolo dell'uomo nel mondo, viene reinterpretato il concetto di compimento e di resurrezione. Osserveremo anche i tentativi di trovare una soluzione sulla base delle considerazioni legati alla temporalità sperimentata dall'uomo dopo la morte. Nel capitolo verranno anche esposte due questioni direttamente legate alla problematica: la comprensione del compimento della storia quale processo graduale e la possibilità dell'ammissione del modello della storia infinita.

Il capitolo successivo sarà dedicato alla tematica legata alla discussione circa i modelli antropologici che in modo adeguato potrebbero rappresentare la situazione dell'uomo dopo la morte. Questa problematica è relativa ad una vasta argomentazione riguardante la questione dell'unità dell'uomo. Si presterà attenzione all'interpretazione del concetto di anima ed alla nuova comprensione della corporeità.

L'ultimo dei capitoli fondamentali riguarda la questione del compimento del mondo materiale. Si vuole mostrare come la proposta della resurrezione nella morte ulteriormente ha comportato la reinterpretazione del compimento del mondo. Sarà messa in rilievo l'idea dell'interiorizzazione del mondo dall'uomo. Di seguito si esporrà il percorso concettuale, il quale a partire dalla negazione della possibilità del compimento della materia «in sé», attraverso la concentrazione «degli *eschata*» nella morte dell'individuo, ha trovato la sua continuazione nella proposta del compimento del mondo materiale nella morte dell'uomo.

Una breve parte finale sarà dedicata a uno sguardo concernente l'insieme della discussione. Saranno messe in rilievo alcune direzioni di pensiero che meritano una particolare attenzione, nonché poste delle domande conclusive.

Capitolo I

Sfondo della problematica

Le origini della discussione legata allo stato intermedio avente luogo nell'area della teologia cattolica si trovano nella teologia protestante, la quale per prima ha affrontato la problematica in proposito.

1. L'emergere della problematica dello stato intermedio nell'area protestante nel XX secolo

1.1 *Fattori che hanno condizionato la svolta nella teologia protestante*

L'analisi della problematica deve risalire ai fattori che avevano contribuito all'emergere delle polemiche rivolte contro l'impostazione tradizionale nel campo protestante. Tra gli elementi più considerevoli vorremmo indicare soprattutto lo sfondo filosofico, dato il suo influsso diretto sulla questione; poi anche le tendenze nella teologia protestante nella seconda metà dell'Ottocento e infine la riscoperta e il ritorno al pensiero di Lutero.

1.1.1 La questione dell'immortalità nell'età dell'Illuminismo

La questione dell'esistenza dello stato intermedio nella teologia protestante del XX secolo ha il suo sfondo nella filosofia settecentesca e nelle correnti della filo-

sofia idealistica tedesca. Questo sfondo consiste soprattutto nel concetto specifico dell'uomo, ereditato dalla filosofia dell'epoca precedente. La filosofia illuminista poneva l'accento sulla posizione dell'uomo nel mondo e sulla sua dignità. Tale atteggiamento era collegato strettamente con il rilievo dato alla *lex naturae*, spesso contrapposta al concetto cristiano di *lex Dei*. Il primo passo verso l'autonomia dell'ordine naturale è legata al pensiero di Altusio, alla soglia del Seicento, per raggiungere la forma matura in Grozio, che considera la legge naturale come indipendente da ogni teologia e da ogni fede religiosa. Attraverso tali postulati e conclusioni a tutta la realtà mondana viene attribuito valore a sé stante, racchiuso in sé. Oltre a ciò, mentre il diritto naturale cristiano aveva sempre presente lo stato d'imperfezione della natura umana, provocato dal peccato del primo uomo, la filosofia illuminista rinnegava lo stato di caduta.

Generalmente, il concentrarsi della filosofia del tempo sulla posizione dell'uomo e un graduale abbandono dei concetti religiosi, sia in campo civile che morale, comportava direttamente anche l'indipendenza dell'uomo da Dio e dalla *lex Dei*. Il comportamento umano non era più analizzato in riferimento ai precetti di Dio; l'interesse inizia a focalizzarsi su un'indagine psicologica e sociologica. L'ultima è legata soprattutto alle domande sull'influsso della società e dei costumi sull'individuo. Allo stesso tempo predomina una fede quasi illimitata nella ragione umana e nella natura. Ambedue gli elementi confluiscono per creare la nuova umanità, il cui avvento doveva essere imminente. Secondo questa visione, tutta l'umanità doveva uscire «dalle tenebre del passato» per progredire verso una mitica età dell'oro. Il progresso non significa uno sviluppo *ad infinitum*, un continuo svolgimento d'idee e di eventi, che mai raggiunge il suo fine. E' un progresso *ad finitum*, verso l'età di perfetta giustizia e di ragione. In questa attesa si possono osservare somiglianze a certe forme dell'escatologismo cristiano come ad esempio l'attesa dell'età dello Spirito Santo da parte di Gioacchino de Fiore. Come per il concetto di legge di natura, così anche per quello di progresso, la sostanziale novità dell'illuminismo consisteva nella trasposizione sul terreno puramente umano e razionale di ciò che prima era stato sentito in diretta connessione con un'idea religiosa[1].

L'ottimismo riguardo lo sviluppo dell'umanità aveva il suo equivalente in campo escatologico individuale. Viene impiegato il concetto d'immortalità dell'anima (che scaturisce tuttavia da presupposti diversi da quelli cristiani), inoltre, viene eliminato il concetto di Dio in quanto giudice e come colui che compie la storia dell'umanità. Dai presupposti legati all'idea di sviluppo infinito individuale scaturisce la reiezione dell'idea di un giudizio alla fine dei tempi, il quale di natura era considerato come la possibilità dell'esito negativo di qualche parte dell'umanità.

[1] Cf. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, II, 435-438; Th. Mahlmann, «Aufklärung»; M. Raschini, *Storia del pensiero occidentale*, IV, 386-389.397-402; J. Ritter, «Fortschritt»; W. Trilhaas, «Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit», 143-144; K. Weyland, «Entwicklung».

Rimangono l'immortalità dell'anima e il concetto di una vita senza fine dopo la morte che tuttavia vengono considerate non quale dono, bensì come presupposto e garanzia dello sviluppo infinito dell'uomo. La nuova comprensione dell'immortalità sostituisce l'idea biblica di vita eterna. La possibilità di una vita senza fine comincia ad essere intesa come una qualità pienamente naturale e come un concetto puramente antropologico[2].

1.1.2 I. Kant e la continuazione delle idee dell'illuminismo nell'idealismo tedesco

Le concezioni dell'illuminismo trovarono la loro continuazione complessivamente nel pensiero di Kant. Anche se egli appartiene ancora all'età dell'illuminismo, vi sono delle questioni dove il filosofo di Königsberg si situa nel punto transitorio tra l'illuminismo e l'idealismo tedesco. Sono le sue idee riguardanti l'uomo e la natura della sua immortalità che in grande misura causarono l'opposizione da parte della teologia protestante nell'epoca successiva.

In Kant, l'idea d'immortalità è una trasformazione dei concetti cristiani della vita eterna e proviene dall'ideale della pienezza assoluta nonché dal concetto di sviluppo infinito dell'uomo nella filosofia illuministica. Nel sistema kantiano non c'è posto per qualsiasi grazia che renda possibile l'ottenere la partecipazione alla vita immortale. Tutto proviene dalle capacità naturali dell'uomo stesso[3]. Il postulato dell'immortalità dell'anima scaturisce da una necessità soggettiva dell'agente morale di attuare la virtù in quanto bene supremo[4]. L'idea del bene supremo e il postulato della ragione pratica sono gli equivalenti filosofici rispettivamente della ricompensa nel senso biblico (la vita morale dell'uomo e il suo destino rimangono in stretta corrispondenza) e del giudizio universale. Tale impostazione significha una profonda secolarizzazione dei concetti e della speranza cristiana[5].

Di conseguenza, l'immortalità dell'anima significa un'esistenza che è una sorta di prolungamento della vita terrena. Kant parla di «un'ulteriore continuazione ininterrotta di tale progresso finché la sua esistenza può durare anche oltre questa vita»[6]. L'uomo si può gradualmente perfezionare mediante il superamento dei vari

[2] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit,* 14.

[3] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit,* 15-16.

[4] E' un fatto notevole che tale postulato è presente in Kant nonostante l'influsso della sua formazione luterana pietista che trovava praticamente impensabile la possibilità di raggiungere, da parte dell'uomo, sia la felicità che la virtù durante la vita terrena, a causa soprattutto della finitezza dell'uomo stesso. Secondo questo presupposto, la ragione e la volontà umana sono limitate. Cf. O. Capri, «Il problema dell'immortalità in Kant», 100-101.

[5] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 21-22.

[6] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, 148.

ostacoli, il che lo porta alla virtù intesa come bene supremo[7]. Non esiste il passaggio dell'uomo in una vita a livello più alto, ma piuttosto il passaggio della creazione intera. Ne risulta la constazione che tutto lo sviluppo si trova all'interno delle capacità del creato stesso[8]. In questo contesto l'anima è quindi soprattutto un postulato morale che rende possibile all'uomo di pervenire alla virtù, a causa della limitatezza intrinseca della stessa natura umana[9].

Per Kant l'immortalità non può essere ridotta a una semplice qualità dell'essere. L'immortalità, non essendo legata alla sostanzialità, deriva esclusivamente dal postulato dello sviluppo etico, quale sua conseguenza logica. Il punto di riferimento è sempre la natura razionale dell'uomo, che diventa anche l'inizio delle considerazioni riguardo all'immortalità. Il punto di avvio non è più l'immortalità compresa come una dimensione che salvaguarda la relazione dell'uomo con Dio, essa invece scaturisce dall'assolutizzazione della vita presente[10].

Kant critica le prove tradizionali concernenti l'immortalità dell'anima. L'immortalità è il postulato proveniente dalla ragione pratica. Tale pensiero, anche se conserva la certezza dell'immortalità dell'anima, significa nondimeno già una certa riserva nei confronti dell'epoca del razionalismo estremo. L'idea dell'immortalità dell'anima assume qui una connotazione nuova: non è più connessa con il ragionamento esclusivamente teoretico-speculativo, ma con un punto di vista pratico, morale[11].

Alcune tendenze rimanevano immutate nonostante le differenze tra l'illuminismo e il pensiero idealistico. L'idealismo tedesco continuava il pensiero illuministico riguardante l'idea dello sviluppo dell'uomo. Tra gli autori più significativi che si sono occupati della questione vanno menzionati Schleiermacher, Hegel e Fichte.

Schleiermacher ammette pienamente le vedute illuministiche, sottolineando che lo sviluppo dell'uomo costituisce il contenuto della vita dopo la morte. Tale vita

[7] I. Kant ne: *Critica della ragion pratica*, 146-147 spiega in questo modo la sua convinzione relativa all'immortalità dell'anima: «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà la conformità completa delle intenzioni con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Dunque questa condizione dev'essere tanto possibile come il suo oggetto, perché è contenuta nello stesso precetto di promuovere questo. Ma la conformità completa della volontà con la legge morale è la santità […]. Poiché essa, mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può essere trovata soltanto in un progresso che va all'infinito verso quella conformità completa, e, secondo i principi della ragione pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà.

Ma questo progresso infinito è possibile solo supponendo un'esistenza che continui all'infinito, e una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima). Dunque il sommo bene, praticamente, è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa come legata inseparabilmente con la legge morale, è un postulato della ragione pura pratica».

[8] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 140.

[9] Cf. O. Capri, «Il problema dell'immortalità in Kant», 111.

[10] Cf. Ch. Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele*, 238.

[11] Cf. O. Capri, «Il problema dell'immortalità in Kant», 111.

sarebbe impensabile senza il concetto di progresso[12]. A differenza dell'escatologia tradizionale, non esiste per lui alcuna tensione tra il male e il bene. Il male semplicemente cessa di esistere, e in questo consiste la salvezza dal peccato. Non c'è posto nel suo sistema per una lotta contro il male. La tensione che precede il giudizio universale biblico viene sostituita con una certezza dello sviluppo successivo[13]. La vita dell'uomo è di carattere soprattutto evolutivo. Non si può parlare del carattere decisivo della vita terrena, quindi praticamente neanche del giudizio che conclude la vita valutandola allo stesso tempo. Il concetto dualistico della fine è possibile unicamente quando la vita viene compresa come una sola continua decisione. Invece in realtà non si può parlare della vita nel senso di una tale decisione: la vita reale consiste nei vari, singoli momenti decisivi che sono molto diversi. Alcune delle decisioni sono certamente del tutto giuste nel senso morale, altre completamente sbagliate. In questo senso delineare una sola tendenza nella vita dell'uomo è compito quasi impossibile. Pertanto la concezione evolutiva sembra essere la più adatta: la vita non è una decisione che si prende con conseguenze per tutta l'eternità, bensì uno sviluppo che si attua nelle numerose singole decisioni[14].

L'immortalità, per Schleiermacher, è un attributo naturale dell'uomo. La morte diventa solo un passaggio nell'infinito che, generalmente, non sarà qualcosa di distinto nei confronti della vita. In genere Schleiermacher svaluta la vita futura e il futuro stesso rilevando l'importanza del presente. L'uomo è infinito e in lui va visto qualcosa di eterno. Non esiste alcuna tensione tra ciò che è presente e l'*eschaton*, perché il futuro significa semplicemente il perfezionamento di tutto ciò che l'uomo già possiede e che dipende da lui. In tale prospettiva la morte è un passaggio nell'eterno, che non viene considerata essenzialmente differente dallo stato antecedente.[15].

Per Hegel, l'individuo diventa solamente una tappa intermedia dello spirito nel processo della sua autorealizzazione. Il cielo è già radicato nella terra e il mondo nuovo ha già cominciato ad esistere. Questo mondo nuovo non è altro che il movimento dello spirito che si trova in costante sviluppo. Perciò nel suo sistema non c'è posto, ad esempio, per la risurrezione dei morti intesa nel senso cristiano. L'idea d'immortalità occupa totalmente lo spazio della speranza cristiana. L'immortalità è tuttavia esclusa dal suo contesto escatologico cristiano e diventa in realtà solo la coscienza di una vita immortale dopo la morte[16].

[12] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 16.

[13] Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 146,1.

[14] Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 118ss. Per l'autore lo sviluppo continuo concerne non solo l'uomo singolo, ma anche tutta l'umanità e la Chiesa in particolare. Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 232-233.

[15] Cf. Ch. Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele*, 245.

[16] Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 18.326.446. Cf. anche W. Thiede, *Auferstehung der Toten*, 115-116.

Un altro dei filosofi sopramenzionati: Fichte, parte invece dalla visione della vita dell'uomo intesa nel senso di un compito. Tale compito è qualcosa di esterno riguardo all'uomo e come tale proviene dalla natura stessa, diventando imperativo morale. Il suo compiere indica la necessità dell'ammissione di una vita oltre la morte[17]. Nel suo sistema non v'è posto per la risurrezione dei morti poiché non si può parlare della morte nel senso pieno della parola. Al posto dell'immortalità Fichte introduce l'idea di certezza riguardante il futuro. Nella sua impostazione presentista dell'escatologia l'uomo già adesso vive e possiede pienamente la vita eterna. La morte significa la nascita a una vita nuova e gloriosa[18].

1.1.3 La situazione nella teologia protestante nella seconda metà dell'Ottocento e all'inizio del Novecento

Le vedute concernenti l'uomo e il carattere del tutto immanente della sua immortalità presenti nelle idee dell'illuminismo e dell'idealismo erano molto attuali anche nella seconda metà dell'Ottocento. D'altronde, sotto l'influsso di Kant, la teologia protestante evita qualsiasi utilizzo delle prove razionali riguardo l'immortalità dell'anima ed appoggia quest'idea esclusivamente sulla rivelazione stessa. Si nega l'immortalità dell'anima in quanto realtà relativa all'ordine ontologico. Poiché il concetto d'immortalità non si sottomette pienamente alle capacità conoscitive dell'uomo (elemento noetico), esso non appartiene neanche allo stato naturale del mondo (elemento ontologico). Per questo motivo vengono respinti tutti gli argomenti razionali circa l'immortalità dell'anima. L'unica ragione dell'immortalità possiamo trovarla nella libera volontà di Dio[19]. In questo periodo le conseguenze della reiezione delle prove razionali riguardo l'immortalità dell'anima portano anche alla sua totale reiezione dagli autori per cui gli argomenti scritturistici non sembrano univoci[20].

Per quanto riguarda il parere riguardante lo stato intermedio le correnti dominanti nella teologia protestante mantengono la sua esistenza intesa nel senso tradizionale. Per la maggioranza dei teologi, esso consiste nell'attesa della pienezza con l'accento posto decisamente sulla felicità raggiungibile direttamente dopo la morte.

[17] «Ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiß die Übernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören zu wirken und mithin nie aufhören zu sein. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt und ich bin ewig […]. Ich habe meine Bestimmung ergriffen und sie ist […] ewig, und ich bin ewig wie sie». J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, VI, 322s.

[18] Cf. W. Thiede, *Auferstehung der Toten*, 113.

[19] «[…] So viel deutet die Schrift an, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele keine Naturnotwendigkeit ist, sondern auf dem Willen Gottes beruht». G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 435.

[20] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 12.

Si possono osservare tuttavia anche dei tentativi per superare tale atteggiamento. Già nella seconda metà del secolo emergono delle opinioni riguardo alla necessità di dare maggiore rilievo alla questione della risurrezione. Contemporaneamente viene conservata la soluzione tradizionale riguardante l'esistenza delle anime.

In questo periodo compaiono i primi segni di una trasformazione nel pensiero protestante. Uno dei più grandi rappresentanti dell'escatologia di questo periodo, Th. Kliefoth, è il primo esempio di una corrente nuova. Condivide l'insegnamento tradizionale della Chiesa sia protestante che cattolica della immediatezza della beatitudine dopo la morte, ciò nonostante respinge la possibilità di parlare dello stato dopo la morte quale pienezza[21]. Kliefoth vorrebbe dare maggiore rilievo alla dimensione passeggera dello stato intermedio, perché altrimenti i termini come la resurrezione dei morti o il giudizio universale saranno praticamente privi del loro significato. Tale atteggiamento dell'autore proviene, tra l'altro, dalla convinzione dell'importanza dell'elemento corporeo in quanto dimensione naturale e quindi indispensabile per poter parlare di una pienezza dopo la morte. Senza una continuazione della dimensione corporea lo stato intermedio appare come del tutto innaturale per l'uomo[22]. L'autore sottopone alla critica anche la troppa razionalità degli argomenti riguardanti l'immortalità, che comportano la sottovalutazione della risurrezione dei morti, dato che per i fedeli tale razionalità sostituisce pienamente l'attesa di qualcosa di ulteriore, non presente già direttamente dopo il momento della morte stessa[23]. L'importanza della posizione di Kliefoth consiste soprattutto nel fatto che la sua opinione evidenzia l'antinomia esistente tra l'insegnamento tradizionale concernente l'immortalità dell'anima e la speranza della risurrezione dei morti, il che avrà la sua ripercussione nel dibattito del periodo successivo[24].

In questo periodo viene affrontata anche un'altra questione: il problema dell'anima. Tra gli autori più importanti che contribuirono ad un ulteriore sviluppo della questione, va menzionato soprattutto G. Heinzelmann che negò la sostanzialità dell'anima (1910). La sostanzialità significava per lui l'inaccettabile pluralismo («dualismo» nella terminologia attuale). Lo seguirono altri autori[25].

[21] «Die orthodoxe Dogmatik hat […] ihrer Darstellung der im Zwischenzustande eintretenden Seligkeit oder Unseligkeit je mehr eine Gestalt gegeben, nach welcher der Zwischenzustand nicht mehr Zwischenzustand und für Weltgericht und Weltvollendung eigentlich keine Bedeutung mehr blieb, vielmehr der Zwischenzustand bereits der Zustand der vollen Vollendung selbst ist». Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, 116.

[22] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 153-154.

[23] «Dieser dogmatischer Fehler […] hat dann weiter die Brücke gebildet zu der rationalistischen, die Massen unserer Gemeinden bis heute beherrschenden Ansicht vom Jenseits, welche […] nur eine mit dem Tode beginnende (selige oder unselige) Unsterblichkeit kennt». Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, 34.

[24] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 12.

[25] G. Heinzelmann pone la domanda, «ob in dem individuellen Seelenleben eine wirkliche Urposition, eine ursachlose Substanz vorliegt». Il citato secondo A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 19.

Generalmente, l'ampia negazione della sostanzialità dell'anima presente di seguito nella teologia protestante trova come suo sfondo una nuova concezione dell'anima. Essa era elaborata come parte integrale dello sviluppo delle scienze naturali nella seconda parte dell'Ottocento ed era connessa con il pensiero positivistico di questo periodo. La psicologia materialistica utilizzava la parola «anima» esclusivamente a proposito delle funzioni sensitive dell'uomo. Invece al posto di anima, intesa nel senso tradizionale, si cominciò a parlare piuttosto dell'io personale. Tali opinioni ebbero influsso anche sul concetto d'immortalità. La negazione della sostanzialità dell'anima oppure del suo posto particolare nella struttura dell'uomo, comportò tra l'altro la negazione dell'immortalità stessa in quanto proveniente dalla sopravvivenza di un elemento dell'uomo. Di conseguenza anche la teologia, questa volta sotto l'influsso della psicologia, parla dell'immortalità dell'uomo come di una realtà che non può scaturire dalla necessità metafisica, bensì risulta solo dalla libera decisione di Dio. La nuova impostazione della questione dell'anima contribuì notevolmente alla futura teoria del *Ganztod*[26]. In questo periodo abbiamo a che vedere con la prima negazione (1901 – A. Schlatter) della morte intesa quale separazione dell'anima dal corpo. Secondo Schlatter la morte significa la distruzione in toto e non solo dell'elemento corporeo[27].

In genere, all'inizio del XX secolo si può osservare un crescente interesse per i temi escatologici, cosa che ebbe anche il suo riflesso nei trattati sistematici. Sebbene originariamente questo interesse concernesse soprattutto i temi sociali, ne risultava tuttavia, quale elemento integrale, una più ampia importanza della risurrezione universale alla fine dei tempi, in quanto compimento definitivo[28].

1.1.4 L'influsso della teologia di Lutero

Una particolare attenzione merita l'influsso del pensiero di M. Lutero riguardante le origini della nostra questione.

Dopo l'anno 1917, anno giubilare per tutto il protestantesimo, segue un vero rinascimento del pensiero di Lutero e la riscoperta delle sue idee originali. Sebbene l'escatologia non svolgesse un ruolo importante nel sistema dell'iniziatore della Riforma, fu suo merito aver collegato di nuovo l'attesa escatologica con la cristologia e la soteriologia. Inoltre, Lutero aveva riscoperto la ricchezza dell'escatologia dei vangeli e delle lettere paoline rispetto alla quasi esclusiva analisi dell'Apocalisse, che predominava nella teologia dei suoi tempi[29].

Nella teologia di Lutero possiamo osservare le prime tracce della concentrazione cristologica nell'escatologia. Nella croce e nella risurrezione di Cristo abbiamo di fatto a che fare con il legame stretto tra la vita, la morte e l'eternità di ogni uomo. In Cristo, in un certo qual modo, in senso logico, il giorno della morte dell'individuo coincide con il giorno ultimo. Solo il Cristo è il ponte che ci porta attraverso la morte. Queste considerazioni avevano influsso diretto sulle vedute del riformatore riguardanti il problema dello stato intermedio. Già in Lutero sono presenti i primi tentativi della comprensione sovrastorica dell'escatologia, il che, insieme al suo cristocentrismo, comportò la pratica eliminazione dello stato intermedio, almeno per la coscienza dei morti[30].

E' complicato parlare di una sola linea di comprensione dello stato intermedio in Lutero. La questione, non essendo un tema centrale nel suo sistema, subiva i cambiamenti degli accenti. All'inizio Lutero parlava quasi esclusivamente di un sonno dell'anima, eliminando ogni possibilità di esistenza dello stato intermedio, in quanto non necessario nei confronti d'immediatezza della salvezza data in Cristo[31]. Il punto di partenza per il riformatore è il fatto stesso della morte. Essa è l'evento che decide del futuro destino dell'uomo. La morte significa soprattutto il giudizio che risulta dall'ira di Dio, in cui l'uomo-peccatore si trova durante la sua vita terrena. Allo stesso tempo questo giudizio è già il giudizio universale dell'ultimo giorno. «Quando moriremo, ognuno avrà il suo giorno ultimo» («seinen Jüngsten Tag»)[32]. La possibilità della coincidenza della morte e dell'ultimo giorno proviene dalla modifica della relazione dell'uomo con il tempo dopo la morte. «Qui si deve capire il tempo in questo senso, che in quel mondo là non c'è né il tempo né l'ora, ma tutto è un solo momento eterno»[33]. E' per questo motivo che l'individuo può raggiungere il giorno ultimo e la fine del mondo già nel momento della sua morte. Dal punto di vista di Dio esiste la coincidenza temporale delle morti dei singoli.

Tuttavia dal punto di vista dei viventi la cosa sarebbe molto difficile da immaginare, dato il nostro modo di pensare collegato al tempo. Per questo motivo Lutero rimanda all'esperienza del sonno e parla del sonno dell'anima. Quest'idea gli necessita per sottolineare l'incommensurabilità del tempo terreno e quello in cui si trovano i morti. Chi sogna non ha nessun senso di temporalità e perciò il morto

[26] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 21-22.

[27] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 13.

[28] In questo periodo in M. Kähler (1908) emerge un'impostazione che diventerà cruciale in quanto essenza della riflessione escatologica cristiana: «So kennen wir eigentlich nicht eine Anzahl von letzten Dingen, sondern nur eine "letzte" Person, die das freilich auch nur sein kann, weil sie auch die erste ist. […] So wird die Lehre von den letzten Dingen uns ein Stück unseres Bekentnisses zu unserem lebendigen Heilande. Fassen wir das recht scharf ins Auge, daß jede biblische Weissagung ihr Ja in seiner Person und in seinem Werke finden muß, dann wissen wir auch, zu welchen wir getrost das Ja and Amen unseres Glaubens setzen dürfen». Citato secondo A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 23-24.

[29] Cf. A. Nossol, «Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej» (La morte dell'uomo nella teologia protestante contemporanea), 52.

[30] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 26-27.

[31] Cf. A. Nossol, «Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej» (La morte dell'uomo nella teologia protestante contemporanea), 52-53.

[32] M. Luther, WA 14, 71, 4.

[33] M. Luther, WA 10 III, 194, 10-12.

nella sua coscienza entra immediatamente nel giorno ultimo[34]. «Mille anni saranno, come se tu dormissi una mezzora»[35].

Rimane discutibile oggi la comprensione dell'idea di sonno dell'anima di Lutero. Non è pienamente univoco se abbiamo in questo caso già un esempio del cosiddetto «salto temporale» che compare nell'escatologia moderna e che elimina totalmente la distanza temporale tra l'evento della morte e la fine dei tempi. La questione è importante perché spiegherebbe in che modo una corrente dell'escatologia contemporanea abbia prestato le sue soluzioni dal pensiero del riformatore.

La difficoltà della risposta è legata ai concetti antropologici utilizzati da Lutero. Egli definisce la morte quale separazione dell'anima e del corpo[36] quindi sembra sostenere una certa esistenza dell'anima separata dal corpo fra la morte e la parusia. Potremmo porre la domanda, se abbiamo in tal caso a che fare soltanto con un tentativo di spiegare la questione dello stato intermedio per quanto riguarda il punto di vista dei viventi, o, forse, mediante l'idea di sonno si esprime lo stato reale, che divide il momento della morte dalla fine dei tempi.

Ci sono delle affermazioni che suggeriscono che il riferimento al concetto di sonno non servisse a Lutero esclusivamente come un modo di spiegare l'aporia tra due punti di vista: quello dei vivi e quello dei morti, ma era uno stato reale. Secondo lui, per esempio, le anime dopo la morte possono esistere senza corpi[37]. Essi «dormono e fino al giorno del giudizio non sanno dove sono»[38]. Anche il fatto che Lutero ammette la possibilità dell'interruzione del sonno da parte di coloro che sono morti (come ad esempio Mosè e Elia alla trasfigurazione di Gesù) indica l'esistenza reale dello stato di sonno[39]. Abbiamo quindi, almeno secondo alcuni testi, l'escatologia a fase duplice, intesa in modo specifico: come eliminazione della coscienza del soggetto.

Nonostante la mancanza dell'univocità riguardo lo stato dopo la morte nell'insieme delle opere di Lutero, le sue soluzioni di fatto significano già una introduzione al futuro pensiero atemporale perché i morti sperimentano il giorno ultimo come avvenente subito dopo la morte. La teologia protestante rigettò ben presto la soluzione di Lutero e conservò l'idea di un'escatologia intermedia, che ammette la piena consapevolezza dell'esistenza dopo la morte. Tale concezione predominava fino al XX secolo quando la posizione di Lutero fu ripresa in forma rinnovata. Questa ripresa era improntata verso due direzioni: una verso il pensiero atemporale che elimina qualsiasi tentativo di mantenere uno stato intermedio (p.es.

[34] Cf. E. Kunz, *Protestantische Eschatologie*, 18-20.
[35] M. Luther, WA 36, 349, 8-12.
[36] «Mors naturalis, quae est separatio animae a corpore», M. Luther, WA 43, 218, 8.
[37] Cf. M. Luther, WA 36, 241.
[38] M. Luther, WA Br 2, 422, 5s.
[39] Cf. E. Kunz, *Protestantische Eschatologie*, 20.

Barth, Althaus) e l'altra che ammette l'esistenza di uno stato intermedio, utilizzando l'idea trasformata del sonno di Lutero (p.es. Menoud, Cullmann)[40].

Nella teologia dialettica dell'inizio del XX secolo il pensiero escatologico di Lutero godeva di grande diffusione, perché aveva generalmente un punto in comune con le tendenze della teologia del periodo: la prevalenza dei concetti soteriologico-esistenziali rispetto ai termini ontologici. Oltre a ciò, alle tendenze antiidealistiche dell'epoca corrispondeva l'atteggiamento critico di Lutero verso qualsiasi filosofia, in particolare, contro le prove dell'immortalità dell'anima[41].

1.2 *Svolta nella teologia protestante*

Tutti i fattori summenzionati: la filosofia illuministica e idealistica, le tendenze nella teologia protestante della seconda metà dell'Ottocento e il pensiero di Lutero comportarono una grande svolta nei confronti dello stato intermedio nell'escatologia protestante[42].

1.2.1 C. Stange – eliminazione dello stato intermedio

C. Stange è il primo teologo protestante a interrompere la convinzione tradizionale circa l'esistenza dello stato intermedio. E' anche uno dei primi, accanto a Schlatter, ad avere introdotto nella teologia il concetto di *Ganztod* eliminando la terminologia dualistica dalla definizione della morte[43]. Secondo Stange, muore tutto l'uomo. Solo la risurrezione è la base di ogni speranza. Come tale, la risurrezione è interpretata quale nuova creazione; con essa avviene la ricreazione totale dell'uomo che con la morte aveva cessato di esistere. Se possiamo parlare di immortalità, questa proviene solo dalla volontà e dalla parola di Dio[44]. A proposito dell'immortalità, Stange utilizza l'idea luterana del "parlare di Dio" («die Rede Gottes»). Ciò nonostante l'immortalità personale dell'uomo non è in nessun caso

[40] Se osserviamo le conseguenze reali della posizione di Lutero, possiamo vedere come l'atemporalismo protestante contemporaneo ha le sue radici dirette (cf. Althaus) nella soluzione di Lutero. La posizione del riformatore comporta di fatto la retribuzione piena subito dopo la morte almeno per la coscienza di coloro che muoiono, dato che loro non sono consapevoli dello stato del sonno che precede l'ultimo giorno. Non sembra quindi del tutto giusta la posizione p.es. di C. Pozo, secondo la quale esclusivamente la seconda corrente (il sonno inteso come una durata), e non quella atemporale, risale alle soluzioni di Lutero. Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 469 n.32. 470. Di un atemporalismo in Lutero parla C. Marucci, «Risurrezione nella morte?», 292 n.6.
[41] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 26.
[42] Si vedano gli studi di A. Ahlbrecht, «Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele»; «Unsterblichkeit der Seele».
[43] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 92-93.
[44] Cf. C. Stange, *Luther und das sittliche Ideal*, 31s, citato secondo A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 27.

qualcosa che scaturisca direttamente dalla parola stessa di Dio. E' invece una conseguenza dell'obbedienza a questa parola. Soltanto l'obbedienza rende la relazione con Dio salvifica e comporta la vita eterna. Di conseguenza, ne risulta ad esempio che l'ulteriore esistenza degli empi deve essere esclusa: il loro rapporto con Dio si esaurisce a livello dell'ira di Dio e non comporta una sopravvivenza dopo la morte, data la mancanza del rapporto positivo con la parola della rivelazione il che significa il chiudersi alla grazia di Dio[45].

Viene sollevata inoltre la problematica della questione della reiezione del dualismo antropologico. Anche qui Stange rimane legato all'influsso di Lutero e ammette che il dualismo rileva in modo esagerato la posizione dell'anima quale parte superiore dell'uomo, facendo di essa in realtà l'unico soggetto della grazia. Il dualismo nega l'influsso della grazia sull'altra parte dell'uomo: sul suo corpo. La morte come separazione dell'anima dal corpo significherebbe che una parte dell'uomo non viene sottomessa alla serietà dell'evento della morte. Tuttavia come tutto l'uomo deve sperimentare la grazia della vita eterna, anche tutto l'uomo deve morire. Nel suo commento Ahlbrecht vede qui l'influsso della tradizione teologia luterana, che vuole inquadrare tutto *sub specie gratiae* oppure *sub specie peccati*[46].

Per quanto concerne la questione dello stato intermedio, Stange esprime idee molto vicine al pensiero atemporale. Secondo lui, seguendo le opinioni di Lutero, si deve ammettere che praticamente tale stadio non esiste «perché il sonno dei morti dura poco […]. La morte per l'uomo singolo è identica al giudizio universale. I defunti con la morte perdono la coscienza che viene restituita con la risurrezione nell'ultimo giorno. Allora non c'è per i morti nessuna coscienza di tipo temporale né nessuna durata temporale» [47].

1.2.2 K. Barth – la teologia trascendentale dell'eternità

La vera svolta escatologica nella teologia protestante inizia dalla pubblicazione della seconda edizione della *Epistola ai Romani* di Karl Barth (1922; la prima 1919). In risposta alle tendenze presenti nella teologia e nella filosofia del suo tempo, Barth pone al centro la questione della trascendenza assoluta di Dio[48].

[45] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 27-28.

[46] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 28-29.

[47] C. Stange, *Das Ende aller Dinge*, 188. «So gibt es also für die Toten kein zeitliches Bewusstsein und auch keine zeitliche Dauer. Für unser zeitliches Bewusstsein liegt allerdings zwischen dem Tode des einzelnes Menschen und dem jüngsten Tage ein Zeitraum. Wir sehen es so an, als ob noch Jahrhunderte und Jahrtausende vergehen bis zum jüngsten Tage, aber für die Toten besteht kein Unterschied zwischen dem Augenblick des Sterbens und dem Augenblick der Auferstehung». *Ibid*., 188-189.

[48] Nella nostra presentazione vorremmo limitarci alla problematica strettamente escatologica e per questo motivo omettiamo la questione della polemica di Barth (poi in una certa misura anche di Althaus) con la teologia liberale, il che era il filo conduttore della *Lettera ai Romani*. A questo proposito si veda R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 9-19.

Questa trascendenza assoluta comporta, di conseguenza, la dipendenza totale della creatura e l'abisso quasi insuperabile tra essa e il creatore.

L'impostazione generale di Barth ebbe un grande influsso sulla sua visione dell'escatologia. Anche nella *Epistola ai Romani* si trova la frase nella quale descrive il suo programma in questo campo: «un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente a che fare con Cristo»[49]. Per Barth l'escatologia dal trattato quasi marginale del *corpus* della teologia sistematica deve diventare il vero centro del pensiero e del messaggio cristiano. E' appunto qui che la trascendenza di Dio è per lui la più evidente.

Un posto particolare occupano le considerazioni riguardanti la temporalità. Almeno la prima parte del pensiero barthiano è dominata prevalentemente dalla cosiddetta escatologia «sovratemporale». L'opposizione presente – futuro della teologia tradizionale viene sostituita da un'altra: presente – vita eterna, presente – eternità, dove il presente abbraccia tutta la storia compresa nel senso del dono di Dio[50]. Gli *eschata* non sono situati sulla linea temporale che si prolunga semplicemente nell'eternità, nel senso che essi sarebbero degli eventi o delle realtà da raggiungere dopo «il giorno ultimo». «Il tempo come tale è finito perché è limitato dall'eternità»[51]. Ogni momento è ugualmente vicino e allo stesso tempo ugualmente lontano dall'eternità. «Della *reale* storia finale si dovrà parlare in *ogni* tempo: la fine è vicina! […] E questo vale in linea di principio anche per l'ieri, l'oggi e il domani»[52].

In questo contesto non si può neanche pensare agli *eschata* semplicemente come al tempo elevato su un altro livello. Abbiamo invece sempre a che fare con una *crisis*, in ogni momento temporale. Solo il concetto di una *crisis* permanente del tempo e dell'eternità è adeguato per mostrare l'infinito abisso tra il tempo e l'eternità, quindi tra ciò che per Barth è umano e quello che appartiene a Dio[53]. In tale sistema, l'escatologia «degli eventi» viene eliminata. Non c'è praticamente posto nemmeno per il compimento finale. Anche la domanda concernente lo stato intermedio, trova una risposta negativa.

> Le realtà ultime come tali non sono realtà ultime, per quanto grandi e significative possano essere. Delle realtà ultime potrebbe parlare solo chi parlasse della fine di tutte le realtà, di una fase intesa in un modo così semplicemente essenziale, di una realtà tanto radicalmente superiore a tutte le cose, che l'esistenza di tutte le realtà si fonderebbe totalmente ed esclusivamente su di essa; e dunque costui parlerebbe di una loro fine che in verità non sarebbe altro che il loro inizio[54].

[49] K. Barth, *L'epistola ai Romani*, 295.

[50] Cf. K. Barth, *L'epistola ai Romani*, 298.

[51] K. Barth, *La resurrezione dei morti*, 71.

[52] K. Barth, *La resurrezione dei morti*, 71.

[53] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 89-90.

[54] K. Barth, *La resurrezione dei morti*, 70.

Tutto l'accento viene spostato oltre il tempo, nell'eternità. L'eternità è onnipresente e come tale significa già la fine dei tempi che non avrà luogo nel senso temporale. Già adesso, nel *nunc aeternum*, dove l'oggi si incontra con l'eterno, si realizza la parusia di Cristo. L'accento non viene più posto sulla tensione tra presente e futuro, ma viene rilevata la tensione tra l'eternità, da una parte, e il tempo passato, presente e futuro dall'altra[55].

Esiste una contrapposizione totale tra l'azione escatologica di Dio e il tempo della storia[56]. La risurrezione dei morti, che nella teologia tradizionale si collocava alla fine dei tempi, oppure poneva fine allo stato intermedio, ha luogo in Barth nel *futurum resurrectionis*. La risurrezione avviene già nel momento della morte stessa. Tuttavia la risurrezione di coloro che vivranno alla fine dei tempi sarà la stessa resurrezione che concerne coloro che sono già morti[57]. Barth scrive della «contemporaneità nella resurrezione di chi è vivo e di chi è morto»[58]. La concezione del tempo che egli impiega, esclude ogni successione del tempo in Dio. La resurrezione non accadrà in qualche frazione di tempo. Essa avviene invece «contemporaneamente per tutte le generazioni»[59].

La comprensione del tempo nella prima tappa della sua attività rimane sotto l'influsso del pensiero platonico. Esso gli occorre per rilevare la trascendenza del mondo di Dio che per lui è il mondo della vera realtà, del vero essere, dell'eternità compresa nel senso di atemporalità. Il tempo come tale è collegato allo stato della caducità, nel quale la vera liberazione è anche la liberazione dal tempo[60]. In opposizione alla la teologia liberale del periodo, vedendo il suo disinteresse per il problema dell'eternità, Barth svaluta il significato del tempo e sottolinea la differenza qualitativamente infinita tra Dio e l'uomo, e tra Dio e il mondo[61].

Il mondo presente è il mondo del peccato, caduto, e la sua realtà è solo apparente. Il fondamento di tale pensiero Barth lo ha accostato alle sue vedute cristologiche, dove accentua il primato assoluto dell'evento della risurrezione di Cristo. La risurrezione è un evento da non situare nel tempo. Essa è l'interruzione dell'eternità nella dimensione temporale, rimanendo a sua volta sempre l'evento sovratemporale. Nella risurrezione di Cristo scompare totalmente la distanza tra il giorno della creazione e quello della parusia. Si può parlare dell'eterno oggi della creazione, della risurrezione e della parusia. La risurrezione di Cristo non è un

[55] Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, 25-26.

[56] Cf. P. Alborghetti, «Karl Barth e la risurrezione dei morti», 75.

[57] «La resurrezione, accadendo attraverso il vivere e il morire degli uomini, è la storia di salvezza che segue la sua propria strada attraverso l'altra storia». K. Barth, *La resurrezione dei morti*, 140.

[58] K. Barth, *La resurrezione dei morti*, 139.

[59] K. Barth, *La resurrezione dei morti*, 140.

[60] Cf. M. Bordoni – N.Ciola, *Gesù nostra speranza*, 114.

[61] Cf. R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, 61-63.66.

evento temporale, ma eterno. Essa solo raggiunge la realtà mondana come la tangente il cerchio: lo limita appena toccandolo[62].

Nella *Kirchliche Dogmatik* (1948) Barth cambiò l'idea della sovratemporalità sostituendola con il concetto di eternità, a cui ci avviciniamo seguendo la linea del tempo. I termini di «sovra-storicità» sono stati, almeno parzialmente, sostituiti dai termini di «pre-storicità» e di «post-storicità». La sua cristologia stavolta viene situata nel tempo del mondo. Cristo, pur rimanendo il Signore del tempo, agisce nel tempo e la sua vita terrena viene limitata dalle condizioni temporali. Con le nuove impostazioni anche la risurrezione è un evento reale[63]. Nel secondo periodo Barth non sostiene più la tesi che la risurrezione di Cristo sia un futuro eterno e che la fine del mondo sia ugualmente vicina ad ogni giorno, lasciando in questo modo spazio anche per la fine nel senso temporale[64].

Per quanto riguarda il concetto di eternità, Barth fa una nuova distinzione: la vita di Dio non è più atemporale, bensì viene compresa nel senso della somma del passato del presente e del futuro. L'eternità è la pienezza e l'origine di tutto il tempo. In Dio queste tre dimensioni del tempo non sono comunque separate, ma si compenetrano. Il tempo in Dio non può essere compreso quale una durata senza fine. La differenza tra il nostro sperimentare il tempo e quello di Dio non è solo quantitativa, ma anche qualitativa. Parlando del passato, del presente e del futuro si parla delle tre dimensioni del suo essere in tal senso che l'adesso di Dio era presente nel passato e lo sarà nel futuro divino[65].

Per quanto riguarda la questione del tempo creato, nella *Kirchliche Dogmatik* possiamo notare un atteggiamento abbastanza negativo nei confronti di questa problematica. Per Barth il tempo non è altro che un'apparenza, un puro nulla, un

[62] Cf. R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, 61.67.70.

[63] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 530s. Si veda anche R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, 105. Si paragoni la domanda di Moltmann che mette in dubbio la coerenza del nuovo atteggiamento di Barth. Egli osserva che Barth non abbandonò il suo concetto dell'eternità che circonda il nostro tempo e «rende contemporaneo non solo il presente, ma tutti i tempi». Secondo Moltmann, l'autocritica di Barth del 1948 non libera il suo schema tempo-eternità dalla concezione platonica della realtà. Inoltre Moltmann aggiunge: «Quando [Barth] parla di un istante eterno, quale può essere ogni istante compreso nel tempo, […] confonde l'oggi kairologico di Dio per evangelo e fede con l'istante escatologico della risurrezione dei morti […]. Per l'eterno tutti i tempi sono contemporanei e tutti indifferenti: una impostazione che rispecchia la serenità rassegnata di Qoelet, non però la passione messianica di Isaia». Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, 29-31.

[64] Cf. R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, 72. In *Die kirchliche Dogmatik* II/I, 716 Barth scrisse: «Ho sottolineato il carattere ultraterreno del regno di Dio che viene, ma non sono stato capace di riconoscere in tutta serietà anche la sua venuta […]. Con molta arte ed eloquio ho eluso la teleologia che esso (Rm 13,11s) pur ascrive al tempo, il suo scorrere verso una reale fine […] per cui ciò che di tangibile è rimasto al termine della mia esegesi è stata proprio quella concezione così unilateralmente sovratemporale che mi ero proposto di combattere».

[65] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 525.

corso permanente tra il passato, quindi ciò che non è più, e il futuro che non è ancora. Soltanto in Cristo scopriamo un tempo reale. In Cristo vediamo che il tempo è il dono di Dio senza cui la vita dell'uomo non sarebbe possibile, essendo l'uomo temporale nella sua natura, nel senso della successione dei nostri propri atti[66].

Quanto alle vedute riguardanti l'antropologia, K. Barth condivide la convinzione dell'unità sostanziale dell'uomo. Nonostante i termini che vengono utilizzati nel Nuovo Testamento, sia il corpo che l'anima descrivono sempre l'uomo nella sua interezza (sebbene questi termini concernano varie dimensioni della vita umana). Facendo riferimento alla discussione del tempo al riguardo, Barth sottolinea decisamente l'unità di entrambi gli elementi[67].

Tuttavia difendendo l'unità tra l'anima e il corpo, Barth sottolinea anche la loro distinzione reciproca. Per quanto concerne la dimensione legata all'anima, essa è il soggetto di comportamenti determinati, d'intenzioni, di decisioni. In quanto corpo, l'uomo può esteriorizzare il suo comportamento verso il mondo materiale che lo circonda. Nonostante l'unità che esiste tra i due elementi non è legittimo parlare che «il centro è la periferia e che l'esteriore è identico all'interiore»[68]. Anche se i due aspetti si condizionano mutuamente, l'anima in quanto tale non è lo stesso che il corpo. L'anima umana mai fa a meno della dimensione corporea. Nondimeno all'anima appartiene, per esempio, la possibilità di essere soggetto delle nostre relazioni con Dio ed altresì di avere la coscienza di se stessa. Similmente, il corpo umano non può far a meno dell'anima. E' attraverso il corpo che l'uomo realizza le sue decisioni e si esprime. Ciò nonostante l'anima e corpo non sono due sostanze distinte, ma due aspetti di una sola e medesima realtà[69].

Su questo sfondo è impensabile l'idea di separazione degli elementi sopramenzionati. E' impossibile che quello che è interiore nell'uomo una volta sarà qualcosa di esteriore. In riferimento all'antropologia dell'Antico Testamento, Barth constata che anche i termini biblici *nephes*, *ruah*, gli equivalenti dell'anima nel linguaggio teologico, descrivono sempre l'uomo intero e non solo una sua parte. Sebbene possiamo parlare di attività autonoma dell'anima, tale attività consiste solamente nell'«animazione» del corpo, così che l'uomo nella riflessione su sé stesso è sempre totalmente corporeo[70]. La separazione, eredità esclusivamente del

[66] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 628s. In proposito della questione del tempo in Barth si veda A. Maffeis, «"Dio ha tempo per noi"».

[67] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 394-445.448.

[68] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 475ss.

[69] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 477-480.

[70] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 450-455. L'autore analizza anche la struttura dell'uomo, partendo da ciò che sentiamo e sperimentiamo. Si deve distinguere il corpo nel senso organico e in quello esclusivamente materiale (p.es. pietra o pianta). Il corpo organico ha un significato più ristretto perché vuole indicare il corpo materiale che può unirsi con l'anima e condividere

pensiero greco e della sua assimilazione dalla Chiesa antica, sarebbe soprattutto la svalutazione dell'unità tra entrambi e il deprezzamento della corporeità[71].

Le considerazioni di Barth concernono anche la questione dell'immortalità. Ci sono, per lui, due principi fondamentali a riguardo: l'anima non può esistere senza corpo e il fatto che muore tutto l'uomo. Durante una sua conferenza alla radio del 1957, sottolineò che l'immortalità nel senso proprio compare nel testo neotestamentario solo due volte: 1Tim 6,16 in quanto attributo di Dio e in 1Cor 15,53 dove descrive lo stato degli uomini dopo la risurrezione universale e che come tale è l'effetto della libera azione di Dio. Secondo la Bibbia, l'uomo è mortale e come non esisteva prima del suo tempo, non esisterà neanche dopo di esso. Solo Dio esiste ed egli è il futuro. Muore tutto l'uomo e solo attraverso l'azione di Dio possiamo parlare dell'immortalità dell'uomo, tuttavia non nel senso di un semplice prolungamento della vita[72].

Allo stesso livello si colloca la risurrezione dei morti. Analizzando i testi paolini, Barth riscontra che l'idea chiave per capire il significato della resurrezione consiste nell'idea biblica della *creatio ex nihilo*, quindi nell'indicazione della dipendenza assoluta dell'uomo da Dio. Questa dipendenza delinea tutto lo status dell'uomo sulla terra ed entra anche nell'aldilà; è la base di ogni giusta antropologia[73]. Barth arriva anche alla conclusione che soltanto la resurrezione può essere il contenuto della speranza e della promessa data all'uomo; in nessun caso invece l'immortalità dell'anima. La sopravvivenza dopo la morte è sempre legata all'intervento straordinario di Dio[74]. Egli accusa la teologia protestante del passato di una eccessiva dipendenza in proposito dalla teologia cattolica, il che era già evidente ai tempi della riforma, ma non portò all'approfondimento di questo tema nei secoli successivi[75].

con essa la sua esistenza. Il corpo organico non esiste per sé, ma con l'anima e per l'anima. L'unione tra corpo e anima implica che quando l'anima viene separata dal corpo e il corpo diventa puramente materiale, l'anima stessa non potrebbe essere chiamata anima, bensì soltanto una possibilità dell'anima. Tale impostazione esclude la separazione tra ambedue gli elementi costitutivi dell'uomo. Ogni tentativo di reiezione di tale interconnessione tra il corpo e l'anima porta alla deformazione della verità della natura umana. Cf. *Ibid*., 454.

[71] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 455-458. Allo stesso tempo K. Barth rigetta anche il materialismo che esclusivamente nell'elemento corporeo vede il soggetto dell'attività dell'uomo. Propone invece la via intermedia che consisterebbe nell'introduzione dell'idea dello Spirito. Generalmente, è lo Spirito grazie a cui l'uomo è ciò che è. Lo Spirito significa l'azione immediata di Dio che fonda, costituisce e conserva l'anima umana. Cf. *Ibid*., 471s.

[72] Cf. R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, 102-103

[73] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 186-187.

[74] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 455, 777. Egli esclude qualsiasi possibilità di esistenza dello stato intermedio. Anche il cosiddetto sonno dell'anima, presente nella teologia protestante, non trova, secondo lui, la sua giustificazione. Esso è soltanto un certo modo dell'esprimere l'esperienza di coloro che sono rimasti vivi, caratteristico per una certa epoca. Cf. *Ibid.,*779.

[75] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/II, 460.

1.2.3 P. Althaus – l'escatologia assiologica

Uno degli autori protestanti più significativi che ebbe grande influenza sullo sviluppo della discussione posteriore circa lo stato intermedio è decisamente Paul Althaus, con il suo libro *Die letzten Dinge* pubblicato nello stesso anno che la seconda, ampliata edizione del *Römerbrief* di Barth (1922). Anche se l'opera di Althaus non stimolò il mondo teologico di quel tempo con la stessa intensità dello studio di Barth, anch'essa merita una giusta attenzione situandosi sulla seconda posizione per quanto riguarda la sua importanza e l'esattezza dell'elaborazione. L'opera di Althaus tocca infatti tutti i temi caratteristici del periodo della svolta escatologica del protestantesimo. Nella sua teologia anche Althaus, come Barth, intendeva sostituire «il cristianesimo della cultura» della teologia liberale al cristianesimo vero della trascendenza di Dio. Nella stessa direzione viene orientata la reiezione dell'idea del progresso dall'escatologia[76].

Nella sua visione generale dell'escatologia, Althaus si richiama al concetto kantiano di assioma per sviluppare il suo sistema di «escatologia assiologica». Il nome proviene dal fatto che l'uomo durante la sua vita si imbatte in una norma nella quale riconosce la norma assoluta. In essa egli discerne anche l'eterno come l'incondizionato nel condizionato, il sovrastorico fra gli eventi storici[77]. Tale impostazione ha influsso, tra l'altro, sul concetto di tempo.

In Althaus, in modo particolare nella prima edizione della sua opera, diventa visibile, come in Barth, soprattutto la contrapposizione tra tempo e eternità. La storia non possiede il suo prolungamento naturale nel futuro. «Il risultato della storia non si ha nella sua conclusione temporale, ma si colloca oltre la storia stessa. […] Le "ultime realtà" non hanno nulla a che vedere con l'ultima epoca della storia né l'escatologia è interessata al problema dello stato terminale della storia»[78].

Althaus condivide pienamente la tesi che presuppone che oltre i limiti del tempo si trova solo l'eternità che circonda tutta la realtà creata:

> Non arriviamo al compimento ultimo seguendo fino alla fine le linee longitudinali della storia, ma stabilendo ovunque le sue verticali. Il che significa che come ogni tempo è ugualmente vicino allo stato originario e al peccato d'origine, allo stesso modo ogni tempo è ugualmente vicino anche al proprio compimento ultimo. In questo senso ogni tempo è tempo ultimo[79].

[76] Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, 28. Althaus scrive: «Das Reich kommt nicht durch den Gang der Geschichte, sondern als Ende der Geschichte. Es kommt nicht chronisch durch Entwicklung, sondern akut, als Aufhebung dieser Geschichte. […] Es kommt allein durch die […] von außen in die Geschichte hereinbrechende und sie damit abbrechende Wiederkunft des Herrn». P. Althaus *Die letzten Dinge*, 250.

[77] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 86 (1 ed.).

[78] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 64 (1ed.).

[79] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 84 (1 ed.).

Dalla sua impostazione sovratemporale dell'escatologia risulta che l'*eschaton* infatti è l'eternità: il compimento, la parusia di Cristo sono una realtà sovratemporale, che non entra nella dimensione del tempo[80].

Althaus molto chiaramente delinea anche i suoi presupposti metodologici riguardo agli "eventi" escatologici. Nella parte dedicata al metodo nell'escatologia egli esprime la sua impostazione che, essendo profondamente cristologica, considera l'escatologia dell'età precedente come troppo esatta nella descrizione dei dettagli del mondo futuro e degli eventi legati alla fine del mondo. Tale accento messo sulla dimensione descrittiva trascura in modo considerevole il posto unico di due eventi fondamentali: della morte dell'uomo e della fine del mondo. Questi due eventi formano le linee di confine rispettivamente nell'escatologia individuale e in quella universale. Nessun tentativo può sottovalutare il vero significato e la serietà di questi confini, altrimenti si perde un certo equilibrio nell'escatologia[81].

A tale proposito Althaus esclude, innanzitutto, qualsiasi possibilità della ripetizione degli eventi escatologici. In primo luogo, qualsiasi ordine cronologico degli eventi comporta la loro valutazione che dipende dal posto occupato da essi nella dimensione temporale[82]. Invece, sia la morte che la parusia sono sempre eventi di carattere decisivo. Una prova di metterli in una relazione reciproca risulterebbe una contraddizione oppure una sminuizione dell'uno o dell'altro. Non si può trattare l'uno quale introduzione o presupposto dell'altro, perché in entrambi i casi è già presente la pienezza. La tensione che esiste tra ambedue le dimensioni scaturisce dai dati biblici, in particolare dalle descrizioni apocalittiche. Tuttavia la riflessione sistematica è costretta ad abbandonare lo schema tradizionale della ripetizione degli eventi escatologici. Per questo motivo Althaus postula un'altra relazione tra questi elementi: non di carattere temporale, ma di carattere sostanziale. Soltanto «la "simultaneità" sostanziale» («die sachliche "Gleichzeitigkeit"») può garantire un equilibrio tra tutti gli elementi[83].

Molto vicine si collocano le considerazioni antropologiche di Althaus. Neanche in questo campo egli continua la tradizione protestante. L'autore nota la prevalenza del pensiero dualistico nella Bibbia che si esprime, tra l'altro, nel concetto di morte come separazione dell'anima dal corpo. Nel concetto biblico della morte,

[80] Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, 28.

[81] «Die christliche Hoffnung hat eine doppelte Richtung: auf den Tod und über ihn hinaus, auf das Ende der Welt und über es hinaus; also auf den Auferstehung des Einzelnes und auf das Kommen des Reiches. Jenseits des Todes ist für den Glaubenden unmittelbar das Sein bei dem Herrn; jenseits des Endes ist die Vollendung der Gemeinde, die neue Welt mit der neuen Leiblichkeit. Diese beiden Richtungen können gewiß unterschieden werden. Aber man kann die Vollendung hier und dort nicht in das Verhältnis eines Nacheiender setzen, trotz unserem Eindrücke von dem zeitlichen Nacheinander des Todes und des Jüngstes Tages». P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 78-79.

[82] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 78.

[83] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 79-80.

tuttavia, essa tocca l'uomo intero e non solo l'anima, perché la dimensione corporea è essenziale per l'uomo, il quale è sempre anche corpo. Se la Bibbia parla della sopravvivenza dopo la morte, tale stato significa una certa provvisorietà e, per esempio, Paulo ha paura della situazione della «nudità» come una qualità dell'uomo nell'aldilà (cf. 1Cor 5,1ss)[84]. La Sacra Scrittura pur insegnando l'immortalità dell'anima, insegna anche la centralità della risurrezione dei morti. La conclusione di Althaus è molto semplice: poiché la risurrezione è il pensiero centrale, i testi che parlano dell'immortalità dell'anima sono di carattere secondario. Non si può limitare il significato della risurrezione al solo risuscitamento del corpo, prescindendo dalla risurrezione di tutto l'uomo. La morte perderebbe la sua serietà, se restasse qualsiasi elemento che in realtà non sarebbe pienamente sottoposto alle sue leggi[85].

Tenendo presente la sua constatazione sulla secondarietà degli enunciati biblici riguardo alla definizione della morte, si arriva alla conclusione che non esiste in realtà la sopravvivenza di qualche elemento di carattere spirituale, il passaggio di una parte dell'uomo, della pura coscienza nell'aldilà. Non esiste neanche uno sviluppo dello spirito umano. Nel senso biblico, secondo Althaus, anche l'anima appartiene alla corporeità del mondo che passa. Nell'opposizione alle correnti del secolo precedente, Althaus rileva che l'anima partecipa pienamente alle fasi della vita corporea e, insieme alla dimensione corporale, cammina non verso la pienezza oppure verso la maturità, bensì verso la morte. Althaus non esclude l'esistenza di un elemento chiamato «anima» nella struttura dell'uomo. L'anima è l'espressione di tutto ciò che è spirituale nell'uomo. L'autore sottolinea tuttavia l'unità dell'elemento materiale e di quello spirituale così che «l'io vivente dell'uomo è per la nostra autocoscienza nient'altro che l'inseparabile unità della corporeità e della dimensione spirituale»[86]. L'anima non è l'elemento che garantirebbe l'immortalità, ma essa rassomiglia piuttosto alla forza vitale dell'individuo[87]. Su questo sfondo

[84] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 91-92.

[85] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 94-96. L'autore scrive: «Die Auferstehung ist dann nichr mehr der Akt Gottes, der den ganzen Menschen aus dem Todeszustande zu neuer Lebendigkeit ruft, sondern nur noch der Akt, in welchen Gott dem nach seiner Seele immerdar lebendig gebliebenen Menschen seinen Leib zurückgibt. Wird dabei die neuschöpferische Bedeutung der Auferweckung für den ganzen Menschen gewahrt? Und behält der leibliche Tod seine Schwere?» *Ibid*., 95.

[86] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 122-123.

[87] «Die Kindes-, Jünglings-, Mannesseele wird zur Greisenseele. Auch die Seele altert, auch sie welkt in der Regel wie der Leib; den Fall einer lange jugendlich bleibenden Seele in alterndem Leibe empfinden und bewundern wir als Ausnahme. Mit dem leiblichen Altern wird auch der Wille zum Leben schwächer, die Beweglichkeit und Spannkraft des Denkens, Empfindens, Wollens erlahmt. […] Auch an der Seele muß Gott das Wunder der "Verwandlung" tun». P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 118-119. Cf. *Ibid*., 122-123.130.

diventa chiaro il pensiero di Althaus che «non solo il corpo, ma anche l'anima ha bisogno della risurrezione»[88].

Ciò nondimeno, anche se muore tutto l'uomo, Althaus non esclude che già negli elementi della sua vita presente l'uomo possa cercare la promessa della vita eterna. Questi elementi non si trovano però nella struttura ontologica dell'individuo, come sosteneva la teologia tradizionale, ma nel fatto della nostra relazione con Dio, che non cessa di esistere nel momento della morte. «La morte è il confine di quello che noi conosciamo come vita; tuttavia la morte non è il confine della nostra relazione con Dio, è piuttosto un momento di essa. Noi non sappiamo nulla dell'immortalità dell'anima che non sia l'immortalità della nostra relazione con Dio»[89]. Althaus sviluppa il pensiero sull'immortalità basato sulla concezione relazionale o dialogica: noi non siamo solamente i portatori della forza divina che ci renderebbe possibile fare qualcosa, ma siamo interlocutori di Dio posti davanti a lui dalla sua volontà e dalla parola che egli liberamente rivolge verso di noi, aspettando la nostra risposta. «Mentre Dio si offre a me come il "mio" Dio, egli mi solleva alla vita indistruttibile»[90]. In questo senso abbiamo a che fare con una tensione: da una parte la morte è la fine, dall'altra invece significa la continuazione della nostra relazione con Dio. E' su questa relazione che si appoggia la nostra speranza concernente la vita futura[91]. Althaus esclude invece lo stato di sonno dell'anima ed anche qualsiasi prova di fondare la speranza cristiana a livello ontologico[92].

L'analisi di Althaus comporta tre corollari fondamentali per la questione dell'immortalità dell'anima. Primo, afferma che il concetto d'immortalità della persona è del tutto estraneo alla fede cristiana. L'immortalità personale, compresa come qualcosa di naturale, significherebbe semplicemente la negazione della morte e come tale renderebbe completamente vano l'evento della risurrezione alla fine dei tempi[93].

Secondo, nella sua opinione, al contenuto della fede cristiana non appartiene il concetto d'immortalità dell'anima, bensì solo l'immortalità stessa, cosa che riguar-

[88] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 121.

[89] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 110. Questa convinzione Althaus la basa sulla tesi di Lutero: «Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significat nos tales creatura esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter». M. Luther, WA 43, 481, 32-35

[90] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 111.

[91] In questo contesto, Althaus polemizza con un'impostazione che considera il fatto del risuscitamento come successivo nei confronti dello stato di non esistenza che l'uomo dovrebbe subire nella morte. Egli sottolinea che si deve parlare sempre del risuscitamento e non della creazione dal nulla. Lo stato della morte non è l'equivalente dello stato della non esistenza. Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 110-113.

[92] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 113.

[93] «Der christliche Glaube weiß nicht von „Un-Sterblichkeit" der Person – das hieße ja das Sterben leugnen, es als Gericht Gottes verkennen – sondern allein von Erweckung aus wirklichem Tode durch Gottes Macht: es gibt Existenz nach dem Tode nur durch Auferweckung, Auferstehung». P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 114. Cf. Id., «Retraktationen zur Eschatologie», 256.

da l'uomo intero e non esclusivamente la sola anima. Pertanto l'immortalità viene considerata piuttosto come l'equivalente della relazione con Dio; essa cessa di esistere nel momento della morte e sarebbe più giusto parlare d'immortalità della persona che dell'anima, perché la relazione con Dio riguarda tutto l'uomo (la persona)[94].

Terzo, in opposizione alle correnti idealistiche del secolo antecedente, che avevano messo in rilievo l'immortalità naturale, egli fa l'osservazione che si deve chiaramente distinguere la sopravvivenza stessa dopo la morte dall'idea biblica della vita eterna in quanto concetto molto più ricco nel suo significato. L'uno e l'altro non equivalgono in alcun modo[95].

Questi problemi sopramenzionati contribuiscono al suo approccio alla questione dello stato intermedio. Il punto di partenza diretto è la comune convinzione della tradizione biblica e di quella teologica che il compimento del singolo avviene esclusivamente insieme al compimento della comunità umana e del mondo. Di conseguenza non si può parlare della pienezza di qualsiasi di questi elementi prescindendo dagli altri[96]. Althaus sottomette alla critica l'esistenza dello stato intermedio menzionando cinque ragioni. Primo, lo stato intermedio sottovaluta la serietà della morte, perché sostiene la sopravvivenza dell'anima che non viene direttamente sottomessa alla morte. Secondo, l'esistenza dello stato intermedio con le sue conseguenze dogmatiche rende inutile l'evento della risurrezione dei morti. Terzo, lo stato intermedio è la contraddizione della risurrezione, perché postula l'esistenza di uno stato della vita privo della dimensione corporea. Quarto, se esiste lo stato intermedio, in tal caso l'ultimo giorno e il giudizio universale perdono il loro significato. Quinto, l'insegnamento sullo stato intermedio è estremamente individualistico, perché separa la pienezza dell'individuo dal compimento della comunità. Tale insegnamento è spiritualistico e acosmico[97].

Per Althaus la soluzione che include l'esistenza dello stato intermedio è platonica e individualistica e come tale appartiene tra l'altro all'eredità dell'ellenismo. «Se vogliamo finalmente separarci da questi elementi, allora l'insegnamento dello stato intermedio va abbandonato»[98]. Secondo Althaus lo stato intermedio è eredità anche del pensiero veterotestamentario. Esso scaturisce dalla semplice coincidenza delle due direzioni della speranza: quella attinente il futuro di tutto il popolo

[94] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 114.

[95] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 114-115.

[96] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 141.

[97] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 155-157. Althaus fa spesso riferimenti alle tendenze dell'epoca precedente e scrive: «Von der orthodoxen Lehre vom Zwischenzustande ist kein langer Weg zu der Eschatologie der Aufklärung, die die längst unbetont gewordenen Ereignisse des Jüngsten Tages vollends preisgab und von dem ganzen überlieferten Endbilde nur die individuelle Unsterblichkeit übrigließ». *Ibid.*, 157. Cf. Id., «Retraktationen zur Eschatologie», 257-258.

[98] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 156-157.

e di quella individuale. Ambedue le linee convergono nella risurrezione dei morti, che riguarda entrambi gli aspetti della speranza[99].

La soluzione di Althaus consiste nella rinuncia a mantenere separati entrambi i momenti della speranza: l'individuale e quello universale, legato alla fine dei tempi. Non potendo situarli nell'ordine della successione temporale, dobbiamo ammettere la loro coincidenza:

> Il nostro tempo non confina e non rompe dappertutto contro il giorno ultimo? Non si trova l'ultimo giorno in qualche modo intorno a noi, così che la morte di noi tutti ci mette nella contemporaneità con la fine della storia, con la venuta del regno, con il giudizio? Comunque non si può rispondere alla domanda concernente i morti altrimenti che mediante l'indicazione alla morte e all'ultimo giorno. […] Chiedere della vita dei nostri morti significa domandare del giorno di Gesù e della risurrezione. Nel pensiero cristiano non può esistere nessuna certezza riguardante la vita dei morti che quella dell'ultimo giorno e della risurrezione. […] Chi vuole dare un'altra risposta che quella dello stato «prima» dell'ultimo giorno, può indicare solo la morte: non conosciamo niente prima della risurrezione che la morte e che i morti sono nelle mani di Dio[100].

A partire dalla terza edizione del suo libro (1926), Althaus si allontana gradualmente dalla precedente impostazione sovratemporale dell'escatologia. Cerca di integrare la sua prima escatologia che ha rilevato il momento presente con quello del futuro, aggiungendo alla dimensione «assiologica» quella «teleologica». Al posto del solo sovratempo, Althaus propone la distinzione tra il presente e il futuro del Regno, il che è tuttavia limitato solamente alla dimensione dell'esperienza umana. All'interno della temporalità noi sperimentiamo l'assolutezza del valore atemporale, ma teleologicamente noi percepiamo questo valore assoluto come non ancora raggiunto[101]. L'autore vuole introdurre anche la linea orizzontale, sottolineando i valori della storia a cui la parusia pone fine. Con tutto ciò nonostante gli sforzi di rilevare l'importanza della storia, la tensione tra la dimensione assiologica e quella teleologica rimane. Persiste anche l'assenza dello stato intermedio, in quanto superfluo nella soluzione atemporale.

1.2.4 E. Brunner – la continuazione della linea atemporale

Per quanto riguarda il problema dello stato intermedio, c'è da considerare tra i teologi più influenti anche la figura di E. Brunner. Secondo lui, osservando la storia della cristianità, possiamo notare uno spostamento significativo dell'oggetto di speranza. L'attesa della venuta di Cristo sulla terra è stata sostituita dall'entrata dell'uomo in cielo; l'accento dalla dimensione universale della salvezza è stato

[99] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 16.

[100] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 159. L'atemporalismo di Althaus ha le sue radici nel pensiero di Lutero: «Hier muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stunde sind, sondern alles ein ewiger Augenblick». M. Luther, WA 10 III, 194.

[101] Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, 30.

traslato alla dimensione individuale. Nella sua proposta il significato cruciale viene ascritto all'espressione paolina, secondo la quale i morti sono «con Cristo». In questo concetto Brunner vede la possibilità di conciliazione della prospettiva individuale e di quella universale, perché in Cristo si racchiudono ambedue le dimensioni. L'incontro con Cristo nella morte ha sempre anche il carattere in un certo senso relativo a tutta l'umanità: in Cristo, nel secondo Adamo, è contenuta tutta la storia dell'umanità[102].

Il problema più grande per lui è la questione del tempo. Nell'eternità non c'è il tempo. Il mondo futuro è pienamente il mondo della resurrezione. Anche se il giorno della morte dell'uomo appartiene ancora a questo mondo, dunque alla temporalità, il giorno della resurrezione è per tutti lo stesso giorno; non esiste un intervallo temporale tra la morte e la resurrezione dei morti[103].

Brunner trasformò anche il concetto di parusia: il significato dell'incontro con Gesù nella morte può essere spostato ed applicato anche alla dimensione di tutta l'umanità. Se attraverso la morte l'uomo sperimenta la venuta di Cristo, è probabile che questa venuta sia già la parusia stessa e come tale, in certo qual modo, essa è inerente a tutta l'umanità e tutta la storia. Dobbiamo rinunciare al nostro concetto spazio-temporale della parusia, secondo il quale essa viene presentata come evento finale della storia che appartiene ancora a questa storia, essendo il suo giorno ultimo. Secondo il concetto tradizionale, la parusia è compresa come l'equivalente del giorno della creazione, del primo giorno della storia. Nondimeno si devono sempre vedere le conseguenze che scaturiscono dall'incompatibilità della dimensione temporale terrestre e della dimensione atemporale del mondo futuro. E pertanto, in realtà, come non possiamo iscrivere il giorno della creazione nell'ordine della cronologia cosmica, analogicamente non possiamo descrivere la parusia come il giorno ultimo della storia. E' la morte il momento dell'entrata dell'uomo nel mondo della parusia e della resurrezione[104].

1.2.5 Ph. Menoud e O. Cullmann – la speranza della resurrezione dei morti

La questione della natura dello stato intermedio viene sollevata con varie sfumature anche da due altri importanti rappresentanti della teologia protestante: Ph.

[102] «Dieses "mit Christus" hebt das individuell persönliche Geschehen sofort aus der Sphäre des bloß Individuellen heraus und stellt es in das Menschheitlich-Geschichtliche hinein. "Mein" Tod ist als Tod in Christus, als Teilnahme an seinem Sterben, nicht nur der meine, sondern der menschheitliche. Denn Christus ist der zweite Adam, also der, in dem die Menschheitsgeschichte "rekapituliert wird". Ich sterbe nicht nur "meinen" Tod, sondern den Menschheitstod. […] Wie Sünde und Tod eine Einheit sind, so auch die Vergebung der Sünde und das ewige Leben». E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 165.

[103] Cf. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 166-167. Si veda K.H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 43

[104] Cf. E. Brunner *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 168-169. Anche se ciò non è stato espresso esplicitamente, a proposito di questa idea Brunner suggerisce che la storia del mondo, dopo la scomparsa dell'umanità, potrebbe continuare. Cf. *Ibid.,*167-168.

Menoud e O. Cullmann. La domanda generale posta da costoro condivide il problema emerso nella teologia protestante: dove si trova l'oggetto della speranza: nell'immortalità dell'anima o nella resurrezione dei morti, perché ambedue queste idee sono inconciliabili.

La tesi principale di Menoud viene da lui stesso sintetizzata:

> La speranza cristiana nella resurrezione dei morti non è né la formulazione religiosa dell'idea filosofica che l'anima è immortale, né la credenza nella semplice rivivificazione dei cadaveri sotterrati, ma la certezza del credente che la comunione col Cristo, iniziata nella presente esistenza, raggiungerà la sua pienezza nel regno di Dio[105].

Secondo Menoud, solo la risurrezione è la base della speranza cristiana. Quest'idea, anche se espressa nel Nuovo Testamento molto chiaramente, purtroppo è stata sostituita da idee a volte confondenti. Egli propone di distinguere tra i vari modelli di speranza che avevano influito sulla dottrina cristiana. Si deve soprattutto distinguere tra l'idea dell'immortalità dell'anima, che proviene dall'escatologica greca, e la fede nella resurrezione dei morti. Questi due concetti sono del tutto opposti e non coincidono affatto. Inoltre, nell'idea stessa della risurrezione si deve anche distinguere il contributo ebraico e la novità introdotta dal cristianesimo. Nell'impostazione ebraica la risurrezione dei morti significa semplicemente la resurrezione della carne, dunque una certa ripresa della corporeità terrena. Per i cristiani invece la resurrezione è stata sempre la convinzione concernente il mondo a venire, e abbraccia coloro che hanno scelto Cristo durante la loro vita. Il cristianesimo, secondo Menoud, parla piuttosto di risurrezione della persona che di resurrezione della carne. La speranza ebraica rappresenta un aspetto più materialista dell'escatologia perché situa il suo centro nell'annuncio di una semplice eternità della corporeità terrena. La risurrezione, nel senso cristiano, rappresenta invece un'escatologia di tipo realista, perché pone l'accento soprattutto sull'aspetto della redenzione del corpo[106].

La base delle considerazioni di Menoud è il Nuovo Testamento, in cui l'idea dell'immortalità dell'anima è, secondo lui, del tutto sconosciuta. Anzi, l'immortalità naturale dell'anima renderebbe vana l'opera salvifica di Gesù Cristo e il vangelo perderebbe il suo significato[107]. La proposta del Nuovo Testamento consiste esclusivamente nella risurrezione. Anche la speranza dell'Antico Testamento, pur includendo l'attesa della resurrezione della carne molto tardi, mostra che la vita dell'uomo appartiene soltanto a Dio stesso. Dio interviene, se vuole di nuovo dare la vita alla sua creatura, e quest'azione è l'equivalente dell'azione creatrice, del

[105] Ph. Menoud, *Dopo la morte,* 3.

[106] Cf. Ph. Menoud, *Dopo la morte*, 6-9.

[107] Cf Ph. Menoud, *Dopo la morte*, 20.

plasmare l'uomo dalla polvere. L'unica speranza, dunque, che scaturisce dal pensiero biblico, è la speranza della risurrezione dei morti[108].

A proposito dell'antropologia, il testo biblico non teorizza, secondo Menoud, sulla struttura dell'essere umano, ma descrive soprattutto una comunione reale, che esiste tra Dio e l'uomo. Se vogliamo elaborare qualche modello della vita futura, dobbiamo sempre partire da questa relazione[109].

Poiché anche l'espressione «risurrezione della carne» può produrre alcuni problemi, Menoud propone di parlare piuttosto della resurrezione della persona che secondo lui rimane fedele alla testimonianza e alla speranza espressa nel Nuovo Testamento. Soltanto in questo modo possiamo preservare lo scopo dell'opera redentrice di Cristo: la salvezza non di un elemento, bensì della persona umana nella sua totalità. Tuttavia egli non esclude che la corporeità della resurrezione sarà collegata alla materialità di questo mondo, anche se trasformata[110].

Basandosi sui testi neotestamentari, Menoud conferma l'incontro immediato con il Cristo dopo la morte. Questo incontro deve essere distinto però dalla risurrezione stessa. Il problema si trova nel fatto che in realtà non ci sono due concezioni parallele della salvezza: una che mette in rilievo la dimensione individualistica, secondo cui ognuno entra nella pienezza dopo la morte e un'altra, che evidenzia la dimensione comunitaria della risurrezione alla fine dei tempi. La morte è un qualcosa di più in paragone con la vita terrena, ma non è ancora la vita della risurrezione. La morte non interrompe la comunione con Cristo già iniziata durante la vita; si deve comunque accogliere l'esistenza di uno stato intermedio, durante il quale l'uomo resta privo del corpo attendendo il compimento finale. Non si può escludere una sopravvivenza dopo la morte, ma nello stesso tempo si deve sottolineare che questa sopravvivenza è del tutto diversa dalla credenza greca dell'immortalità dell'anima[111]. Come tale, essa dipende solo dall'opera redentrice di Cristo. «Questa sopravvivenza dell'anima non costituisce di per sé la salvezza; è ancora uno stato di attesa, al cui termine ci sarà la resurrezione della persona»[112].

Per spiegare la natura dello stato in cui l'uomo si trova dopo la morte, Menoud si richiama all'idea di sonno dell'anima. Si serve di questo termine per sottolineare la provvisorietà dell'esistenza nello stato intermedio. Ciò nondimeno la descrizione esatta della natura di questo sonno gli sembra del tutto inutile data la mancanza di dati positivi della rivelazione in proposito[113].

Di grande importanza e diffusione godette nella teologia protestante del XX secolo la pubblicazione di O. Cullmann *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* (1956)[114], dipendente strettamente dalla posizione di Menoud. Anche Cullmann distingue radicalmente l'attesa del cristianesimo primitivo, che aspettava la risurrezione dei morti, dalla credenza greca nell'immortalità dell'anima. Secondo lui, la speranza della risurrezione dei morti è stata sacrificata in favore della verità dell'immortalità dell'anima. Egli accusa il pensiero cristiano dei secoli successivi della deformazione e l'oscuramento della speranza originaria nonché della proiezione dei desideri personali degli uomini riguardanti «il modo in cui *vorrebbero* sopravvivere»[115]. «[…] Questa opinione, per diffusa che sia, è uno dei più gravi fraintendimenti che riguardano il cristianesimo»[116].

Cullmann rileva che nel parlare della morte va ripreso il punto di vista biblico. Prospettiva giusta, infatti, è sempre quella della storia della salvezza e perciò non si può mai confondere la concezione greca che vedeva nella morte un elemento positivo e la concezione biblica che sottolineava il carattere transitorio della morte. L'anima non può essere immortale in sé; diviene tale soltanto grazie alla risurrezione di Cristo. L'immortalità è legata inseparabilmente e ontologicamente all'opera salvifica di Gesù. Essa non può essere considerata senza tutta la storia di salvezza di cui centro e fine è la vittoria sulla morte[117].

Analizzando la morte intesa nel senso cristiano, Cullmann giunge alla conclusione che il momento della morte è la distruzione totale della vita creata da Dio. Possiamo parlare della vita dopo la morte soltanto a condizione dell'accettazione di un nuovo atto creativo di Dio. Dio richiama alla vita l'uomo intero, perché la morte distrugge ciò che è stato creato prima. Ed è proprio in questo contesto che Cullmann vede l'opposizione fondamentale tra cristianesimo e platonismo, secondo cui un nuovo atto creativo non era necessario. Questo nuovo atto creatore non porta immediatamente allo stato di pienezza. Cullmann usa l'espressione «risurrezione dell'anima» per sottolineare la transitorietà di questo stato e la necessità di attendere la pienezza: la risurrezione del corpo che avrà luogo alla fine dei tempi[118].

In Cullmann possiamo trovare anche elementi polemici contro la proposta di K. Barth, che intendeva la risurrezione come un evento avvenente al momento stesso della morte. Usando vari esempi biblici, Cullmann cerca di mostrare che ci sono varie immagini bibliche illustranti la vicinanza divina dopo la morte le quali, tuttavia, indirettamente, indicano una pienezza ancora successiva: quella legata alla risurrezione della carne[119].

---

[108] Cf. Ph. Menoud, *Dopo la morte*, 33-34.
[109] Cf. Ph. Menoud, *Dopo la morte*, 25.
[110] Cf. Ph. Menoud, *Dopo la morte*, 49-50.
[111] Cf. Ph. Menoud, *Dopo la morte*, 52.56-58.
[112] Ph. Menoud, *Dopo la morte,* 59.
[113] Cf. Ph. Menoud, *Dopo la morte,* 63.

[114] Si veda anche il suo articolo «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten» comparso nello stesso anno.
[115] O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 11.
[116] O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 15.
[117] Cf. O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 17-18.19ss.25.
[118] Cf. O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 17.25-26.35-36.
[119] p.es. Lc 16,22; Fil 1,23; Ap 6,9.

Secondo l'impostazione di Cullmann, dobbiamo aspettare non soltanto la liberazione personale, individuale, il rinnovamento del nostro corpo, ma anche o soprattutto la trasformazione dell'intera creazione. La risurrezione del corpo va sempre vista come un nuovo atto creatore che abbraccia anche l'universo. La risurrezione come tale non può aver luogo al momento della morte umana ed essere soltanto un elemento del passaggio nell'aldilà. In tal caso la morte sarebbe l'equivalente del passaggio dell'anima nell'aldilà secondo il modello greco. La risurrezione del corpo ha un significato più ampio ed è il passaggio di tutto il secolo presente nel secolo futuro; essa è legata all'intero dramma della salvezza[120].

Cullmann accetta l'esistenza dello stato intermedio dopo la morte vedendo il fondamento di tale conclusione soprattutto nell'espressione paolina: «essi dormono». L'idea del sonno è molto viva in lui. L'autore afferma che questa espressione non può essere interpretata soltanto come impressione da parte dei viventi, ma che questo termine esprime realmente lo stato in cui si trovano i morti prima della seconda venuta di Cristo[121]:

> A coloro che trovano assolutamente inaccettabile quest'idea del «sonno», saremmo tentati di domandare […], se non è loro mai accaduto di fare, dormendo, un sogno meraviglioso, che li abbia resi più felici di qualsiasi esperienza, sebbene non abbiano fatto che dormire. Questa potrebbe forse essere un'immagine, certo imperfetta, per illustrare lo stato d'anticipazione nel quale, secondo San Paolo, si trovano i morti in Cristo durante il loro «sonno», in attesa della risurrezione del corpo[122].

La situazione dei morti anticipa la fine e la pienezza, ma già sotto l'influsso di Cristo risorto. Sebbene non abbiano ancora il corpo della risurrezione, sono più vicini a Cristo che prima[123].

1.3 *Conclusioni*

Concludendo, dobbiamo notare che all'inizio del XX secolo nell'area protestante abbiamo a che fare con la comparizione di soluzioni nuove per quanto concerne lo stato intermedio. La teologia protestante interruppe il consenso che dominava in questo campo nell'escatologia cristiana fino all'inizio del secolo scorso.

In una prospettiva più ampia la discussione in campo escatologico risultava dall'opposizione contro le tendenze della teologia liberale. La scuola liberale aveva ereditato in realtà molti postulati dell'illuminismo, rilevando, generalmente, la sfera

[120] Cf. O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 36.
[121] Cf. O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 49-51. *Ibid.,*12-13.
[122] O. Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 12-13.
[123] Cf. O.Cullmann, *Immortalità dell'anima*, 52-53.

morale del cristianesimo e tralasciando la sua dimensione escatologica[124]. Anche il concetto d'immortalità naturale era ancora molto vivo. In tale situazione la reazione non poteva significare altro che il ritorno o il rivolgersi verso la dimensione «soprannaturale» e si espresse soprattutto mediante le proposte nuove. Esse significano principalmente il ritorno alle idee bibliche di risurrezione dei morti e di vita eterna.

In un senso più stretto le proposte che sono apparse provengono dai seguenti orientamenti principali: dalla polemica con le tendenze presenti nell'area della filosofia e dal ritorno alle radici del pensiero di Lutero.

Di conseguenza, quanto alla nostra tematica, nella critica del periodo della svolta escatologica si può distinguere una triplice direzione: contro i concetti di immortalità della filosofia illuministica e della teologia dell'epoca, contro l'influsso greco, platonico sull'idea d'immortalità dell'anima, terzo, parzialmente anche contro la teologia cattolica che, secondo gli autori protestanti, in modo abusivo cercava di conciliare l'insegnamento del Nuovo Testamento con i concetti greci, utilizzando la speculazione filosofica[125].

Sottolineando la trascendenza assoluta di Dio, la teologia protestante negò qualsiasi immanentismo, qualsiasi possibilità dell'immortalità dell'anima come conseguenza di uno sviluppo dell'uomo, legata quindi alle forze proprie, naturali della persona. Fu negata anche la possibilità della speculazione filosofica al riguardo, dato che un razionalismo «eccessivo» potrebbe svalutare la dimensione del dono gratuito di Dio nel concetto di immortalità.

La discussione sul problema dell'immortalità viene strettamente legata anche al ritorno al concetto biblico dell'uomo. La teologia protestante di questo periodo rigetta il dualismo antropologico sottolineando l'unità del composto umano. La morte diventa la morte dell'uomo intero, il quale dopo di essa, dipende totalmente da Dio stesso (*Ganztod*). Un fatto di rilievo sembra anche essere, ripresa da Lutero, l'idea del fattore relazionale e dialogico alla comprensione della sopravvivenza dell'uomo (Stange, Althaus, in certo qual modo Barth).

Su questo sfondo possiamo notare l'identificazione dell'idea di immortalità dell'anima esclusivamente con l'eredità del pensiero platonico, vista quale del tutto estranea ai concetti appartenenti alla rivelazione biblica. D'altronde la ripresa del tema della risurrezione dei morti, in quanto unico oggetto della speranza escatologica, comporta il suo ritorno alla posizione centrale nella dottrina cristiana. Di conseguenza la forte negazione dell'immortalità dell'anima e il rilievo della risurrezione hanno comportato la convinzione della loro reciproca ed inconciliabile opposizione.

[124] Cf. E. Castelucci, «Nella pienezza della gioia pasquale», 9-10.14-15.
[125] Cf. J. Pieper, «Tod und Unsterblichkeit», 83-84.

Nel contesto della riscoperta dell'importanza del tema della risurrezione dei morti, è notevole anche la rilevanza della corporeità dell'uomo quale dimensione indispensabile della sua esistenza anche nell'aldilà.

L'accento posto sulla trascendenza assoluta di Dio trovò la sua espressione anche nell'idea di sovratemporalità di Dio e della prossimità dell'*eschaton* in ogni istante della storia. Nel caso particolare, tale impostazione non lasciò nemmeno spazio per la fine della storia (il primo Barth).

In effetti le considerazioni riguardanti la questione di temporalità, di eternità e del loro rapporto reciproco, tra l'altro, comportarono il concetto di atemporalismo. Di seguito, l'atemporalismo connesso con la negazione dell'immortalità dell'anima, eliminò lo stato intermedio in quanto non necessario per la spiegazione delle dipendenze temporali (Stange, Barth, Althaus). D'altronde l'eliminazione dello stato intermedio era l'operazione necessaria per poter purificare l'escatologia da qualsiasi elemento del progresso. Solo la soppressione di qualunque relazione delle «realtà ultime» con la «realtà storica» permetterebbe di eliminare uno specifico chiliasmo che incombè l'escatologia cristiana[126].

D'altra parte si deve sottolineare che nell'escatologia protestante di questo periodo parzialmente si preserva la possibilità di mantenere l'idea dello stato intermedio, nonostante un cambiamento di sfumature (Menoud, Cullmann).

Concludendo, dobbiamo notare che le proposte comparse nell'escatologia protestante nella prima metà del XX secolo significano la rottura con le posizioni tradizionali riguardo ai due concatenati blocchi problematici: quello antropologico e quello riguardante la questione del tempo. Sebbene alcune proposte facciano riferimento alle posizioni del passato (Lutero), sono in realtà soluzioni nuove. Compaiono innanzitutto come risposta alle tendenze della teologia protestante dell'epoca precedente e hanno una forte sfumatura confessionale. Analizzandole, non si può non osservare che di fatto creano il riflesso dei tre *soli* della tradizione teologica protestante: *sola gratia*, *sola fides*, *sola Scriptura*.

2. Proposte nuove in area cattolica

Una graduale crescita dell'interesse per la tematica escatologica, tra l'altro sotto l'influsso protestante[127], ebbe luogo anche nel campo della teologia cattolica.

[126] Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, 28.

[127] L'influsso consiste soprattutto nel rilievo della tematica escatologica nell'ambito di tutta la teologia nonché nella concentrazione cristologica nell'escatologia. Non senza significato rimangono pure gli effetti delle proposte di Bultmann (più tuttavia nel senso di una sfida che di un'ispirazione). Cf. T. Rast, «L'escatologia», 317-319.

Particolarmente nel periodo dopo la Seconda Guerra Mondiale si può osservare una grande svolta.

Nella teologia cattolica è notevole innanzitutto il superamento dello schema seguito nella teologia latina dalla fine del secolo XII; essa metteva in rilievo la sorte del singolo individuo, lasciando a margine il compimento della storia e del mondo[128]. Possiamo, infatti, osservare un'inversione degli accenti nel trattato sull'escatologia e allo stesso tempo vedere come tali cambiamenti hanno creato dei problemi nuovi[129].

Anche la teologia cattolica, evidentemente sotto l'influsso del protestantesimo, ritorna all'apprezzamento della risurrezione dei morti in quanto centro della speranza escatologica cristiana. Inoltre, l'approfondimento degli studi biblici e patristici in proposito ampliò ancora le contraddizioni esistenti nell'impostazione tradizionale. Tutti questi elementi evidenziarono la necessità di un più leggibile legame tra la dimensione individuale e quella universale nell'escatologia.

Le aporie erano evidenti soprattutto in campo antropologico. Da una parte nella teologia cattolica del periodo avevamo a che fare con un'antropologia platonica o platonizzante che accentuava l'autonomia e una autosufficienza dell'anima, o comunque sottolineava così fortemente la sua importanza che di fatti sminuiva il significato della dimensione corporale, mentre dall'altra si osserva la riscoperta dell'antropologia semita, che considera uomo vero soltanto quello vivo corporalmente. Ambedue le antropologie sembrano escludersi reciprocamente perché sono adeguate, rispettivamente, l'una alla dottrina della retribuzione immediata e l'altra alla dottrina della resurrezione finale[130]. Allo stesso livello si situa l'accentuazione del carattere sostanziale dell'unione dell'anima e del corpo in relazione ad alcune tendenze presenti nella dimensione pastorale, che potevano suggerire un'unione di carattere accidentale[131].

Un grande influsso sulla discussione al riguardo ebbe la proclamazione del dogma dell'assunzione di Maria nel 1950. Il nuovo dogma sollevò il problema della possibilità dell'esistenza corporea subito dopo la morte e comportò la domanda: in che modo la situazione di Maria va considerata come privilegiata e in

[128] Cf. G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 417. La riscoperta della dimensione universale, comune del compimento escatologico è senza dubbio tra l'altro l'opera di de Lubac *Cattolicesimo* del 1937 dove l'autore dedica una parte anche all'escatologia rilevando il suo carattere universale ed ecclesiale (pp. 95-114). Cf. anche G. Gozzelino, «La lunga marcia della escatologia», 203; G. Moioli, «Dal "de novissimis" all'escatologia»; T. Rast, «L'escatologia», 317-319.

[129] M. Schmaus fu il primo a rovesciare la struttura del trattato, parlando prima dell'escatologia universale e poi di quella individuale. Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV/2.

[130] Cf. G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 418.

[131] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, 375-376.

quale senso solo rappresentativa per lo stato comune dei (di alcuni oppure di tutti) morti in Cristo[132].

Oggetto di riflessione per alcuni autori divenne anche il testo Mt 27, 52-53 che parla della risurrezione dei morti nel momento della morte di Gesù sulla croce. Il frammento, analizzato da H. Zeller nell'articolo «Corpora sanctorum» (1949), diventò per molti punto di riferimento[133].

In base alle questioni menzionate possiamo osservare vari tentativi, finalizzati ad ottenere una vera coerenza in questo campo, il che concerne soprattutto la questione dello stato intermedio[134].

2.1 *P. Teilhard de Chardin – l'inizio della controversia*

Per quanto riguarda la discussione circa il carattere dello stato intermedio nell'area cattolica, è Teilhard de Chardin il primo a manifestare i propri dubbi intorno alla dottrina tradizionale. Egli soprattutto diede il suo contributo all'idea delle possibilità spirituali della materia. Il punto di partenza è la teologia cosmica

[132] Cf. L. Boros, *Mysterium mortis*, 205 n.10; D. Flanagan, «L'escatologia e l'assunzione». Tipica per questo periodo è la domanda di R.Troisfontaines: «La Vergine è sola, con Cristo, a beneficiare già della resurrezione? Non possiamo affermarlo. I santi che, fin da quaggiù, hanno vinto il peccato e hanno spiritualizzato la carne, conosceranno certamente un minore strappo nella loro morte-rottura. Niente ci proibisce di pensare che Dio li chiami più presto alla completa partecipazione della vittoria di Cristo». R.Troisfontaines*, Non morrò*, 249.

[133] Secondo l'articolo, pubblicato nel contesto della discussione sulla formulazione dogmatica dell'assunzione, la resurrezione in Mt 27,52-53 doveva essere la conferma delle idee veterotestamentarie che parlavano dello stretto legame tra i tempi messianici e la resurrezione dei morti. L'autore rappresenta la linea dell'interpretazione letterale del testo, con la riserva che la resurrezione descritta nel testo è pienamente di carattere escatologico, ciò vuol dire che non è un ritorno allo stato della vita precedente e non è allo stesso tempo un evento storico, ma metastorico; essa è la partecipazione allo spazio dell'essere del Cristo risorto. L'articolo contiene un ricco materiale dedicato all'interpretazione del frammento fino al Novecento. C'è da notare che nel periodo dei primi cinque secoli prevaleva l'interpretazione letterale del testo parlante della resurrezione escatologica. Solo dal tempo di Crisostomo, Ambrosio e di Agostino l'interpretazione si allontana dalla dimensione escatologica a favore di quella legata a un risuscitamento alla vita terrena. Si veda anche la polemica di A. Winklhofer che nell'articolo «Corpora sanctorum» prova come il frammento Mt 27,52-53 non sia altro che un complesso delle citazioni veterotestamentarie necessarie per dare rilievo al carattere messianico della morte di Gesù.

Cf. inoltre: O. Karrer, «Über unsterbliche Seele und Auferstehung», 332-333; K. Rahner, «Zum Sinn des Assumpta-Dogmas», 244-245; O. Betz, «Zwischen dem siebten und achten Tag», 483; R. roisfontaines, *Non morrò*, 249-250; L. Boros, *Mysterium mortis*, 205-207 n.108.

[134] Non mancano nel periodo le voci di polemica con la teologia protestante. Si veda Y.B. Trémel, «Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung», part. 330-331.

di Paolo e su questa base egli costruisce i suoi modelli teologici che diedero a vari autori una notevole ispirazione[135].

Un ruolo importantissimo nel suo sistema gioca la materia creata da Dio che nel processo della continua evoluzione tende verso la maturazione della fine dei tempi. Tale maturazione è inseparabilmente collegata con l'evoluzione biologica, in particolare con l'evoluzione dell'uomo e della sua coscienza. Nell'uomo, il frutto più prominente dell'evoluzione biologica, l'evoluzione «prende coscienza di sé». Il passo conclusivo dell'evoluzione è inseparabilmente collegato con la vita riflessa e con l'emergere della dimensione dello spirito. Quest'ultima, dal momento della sua nascita, è intrinsecamente connessa con l'evoluzione della materia stessa[136]. D'altronde, a sua volta anche lo spirito subisce un processo di sviluppo, sebbene di tipo interiore e spirituale. Mediante il progresso dell'universo e dell'uomo viene preparata la parusia e la consumazione di tutta la realtà in Dio-Omega. Abbiamo a che fare con una reale convergenza dello sviluppo e dei destini del mondo e dell'uomo[137].

Secondo questa concezione anche la situazione dopo la morte avrà un carattere specifico, diventando una prolungazione cosmica della nostra personalità, di noi stessi. Dio per essere Dio deve continuare lo sviluppo di noi stessi, senza alcuna discontinuità e interruzione[138]. Teilhard esprime almeno un'allusione alla situazione delle *animae separatae* che dopo la morte, a differenza della teoria tradizionale, possiedono un certo rapporto con il mondo materiale. «Le anime non si formano nel mondo e non lo lasciano come se fossero dei centri discontinui ed autonomi»[139].

Nei suoi ultimi scritti Teilhard critica già apertamente l'esistenza di un'*anima separata*:

> Per tornare al problema della sopravvivenza individuale […] neanch'io mi fermo alla vecchia idea di un'*anima separata*. La morte non potrebbe isolarci dal corpo; deve al contrario, inserirci più profondamente in esso […] in questo senso, la corporeità rimane, ma al di fuori della corpuscolarità (atomi, molecole, cellule, ecc.)[140].

In un altro scritto egli aggiunge:

> Come concepire, in accordo con le leggi sperimentali della Noogenesi, che l'anima […], infrastruttura della Materia organizzata, possa separarsi da questa matrice

[135] Cf. I. Escribano-Alberca, *Eschatologie*, 231. Come esempi delle sue idee si possono notare *Hymne de l'Univers*, e *Le coeur de la matière*. Cf. C. Molari, «Riflessioni sulle concezioni escatologiche», 33.42 n.19.

[136] «Nel nostro Universo, ogni anima è per Dio, in Nostro Signore. Ma, d'altro lato, attorno a ciascuno di noi, ogni realtà, anche materiale, è per la nostra anima. Di conseguenza, attorno a ciascuno di noi, ogni realtà sensibile è, mediante la nostra anima, per Dio, nostro Signore», *L'ambiente divino*, 40.

[137] Cf. G. Barzaghi, «L'escatologia evolutiva di Teilhard de Chardin».

[138] Cf. P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, 425.

[139] P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, 37.

[140] Lettera inedita a C. Cuénot del 2 gennaio 1953, citata secondo J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 374.

e sussistere nello stato separato, senza il supporto corporale […]? Penso che sia sufficiente contare sull'esistenza di un Foco divino, animatore della Cosmogenesi […], Centro divino di personalizzazione cosmica[141].

2.2 *K. Rahner – la teoria della pancosmicità dell'anima*

Un posto di rilievo nel dibattito cattolico occupa K. Rahner. La sua proposta è soprattutto di tipo antropologico e suscitò un ampio interesse negli anni Sessanta. Secondo Rahner, anche se la descrizione classica della morte come la separazione tra il corpo e l'anima non si trova nei testi biblici, la dobbiamo rispettare, perché fa parte della tradizione fin dai tempi dei primi Padri della Chiesa. Questa descrizione significa soprattutto che l'anima si trova in una relazione nuova rispetto al corpo. Ciò nondimeno la definizione lascia spazio a varie interpretazioni[142].

Nel contesto delle accuse della teologia protestante sembra importante la constatazione rahneriana che la morte tocca l'uomo intero. «[…] E' l'uomo che muore, ossia, nella morte avviene qualcosa di essenziale per lui come complesso, quindi anche per la sua "anima"»[143]. Tale constatazione va incontro alla critica che vedeva nella morte intesa quale separazione dell'anima e del corpo la svalutazione del significato di questo evento[144].

Volendo superare lo sfondo platonico della definizione della morte come separazione Rahner considera quale potrebbe essere il significato del corpo come elemento materiale. In realtà il corpo fa sempre parte di un insieme, di una certa totalità che costituisce il mondo materiale. Logicamente anche l'anima unita al corpo avrebbe una relazione con quella totalità del mondo materiale compresa nel senso di una unità metaempirica. Questa relazione alla materia potrebbe non terminare nel momento della morte, ma cambiare il carattere. L'anima assumerebbe una nuova qualità: la possibilità di aprirsi più ampiamente al mondo nel suo rapporto cosmico-universale. L'anima non diventerebbe a-cosmica, ma pan-cosmica, con un rapporto più intimo al fondamento dell'unità del mondo[145].

---

[141] Lettera inedita al P. Bordet del 21 febbraio 1951, citata secondo J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 374.

[142] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 18. Dobbiamo anche notare che già nel 1953 Rahner ammise, anche se non direttamente, la possibilità dell'esistenza corporea subito dopo la morte. Cf. Id., *The Eternal Year*, 100.

[143] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 19.

[144] Cf. A. Marranzini, «L'ultima esperienza di un teologo», 367.

[145] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 19-20.22. Rahner aggiunge: «Se si pensa che già in vita il corpo informato da un'anima spirituale è una struttura aperta verso il mondo; che dal punto di vista della filosofia naturale non è tanto semplice delimitare il corpo dell'uomo proprio con la sua pelle; se si pensa che l'anima spirituale attraverso la sua corporeità si è sempre fondamentalmente aperta a tutto il mondo, che quindi non è mai chiusa monade, senza finestre, ma comunica sempre

Tale presupposto, secondo Rahner, non significa che l'universo diventa «corpo» dell'anima in modo simile al rapporto tra l'anima e la concreta forma corporea dell'uomo esistente prima della morte. La relazione dell'anima con l'universo dopo la morte, la si deve considerare solo in modo analogo a quello tra anima e corpo. Neanche possiamo parlare di una certa «onnipresenza» dell'anima nel cosmo. Ciò nonostante il nuovo rapporto dell'anima con il mondo va compreso come un certo contributo dell'anima nel determinare la totalità del mondo[146].

Rahner vede la ragione di ciò nel prendere sul serio i presupposti della metafisica tomista che «insegnava esistere una relatività trascendentale (cioè immediatamente già data con l'essenza dell'anima) sussistente anche dopo la morte, fra l'anima spirituale dell'uomo e la materia»[147]. L'autore si richiama a questo punto al concetto scolastico di *materia prima*. Ciò che propone Rahner consiste nel «considerare la materia in un senso ontologicamente più esatto, che non sia orientato troppo univocamente verso la concreta forma corporea»[148].

D'altronde Rahner vede i motivi teologici della sua proposta nella dottrina sugli angeli. Anch'essi sono in costante rapporto alla totalità del mondo, cosa che fa parte della loro propria essenza ed allo stesso momento dell'essenza del mondo stesso. Dunque, se esiste tale rapporto universale al mondo di esseri spirituali-personali, non si vede la ragione perché tale relazione si possa escludere dal caso del principio spirituale-personale dell'uomo[149].

Agli altri argomenti più significativi di cui Rahner si serve, appartengono anche le sue considerazioni circa il purgatorio. L'esistenza nel purgatorio non esclude i rapporti con il mondo. Anche «dopo e attraverso l'abbandono della sua forma corporea […] l'anima sperimenta più palesemente e più sensibilmente la sua armonia e disarmonia con la struttura oggettivamente giusta del mondo [...]»[150]. E questo rapporto è sempre il rapporto con un mondo dove esistono i residui del peccato dell'uomo, le sue conseguenze. Secondo Rahner, il purgatorio consiste nel doloroso superamento della

---

con la totalità del mondo, allora non si potrà respingere a priori come impensabile un simile rapporto cosmico universale dello spirito al mondo, per quanto una determinazione ontologica nell'ambito del nostro tradizionale apparato ontologico di concetti possa anche essere difficile e per quanto i nostri schemi logici di tipo immaginativo siano poco allenati a una cosa del genere». *Ibid.*, 22.

Una più descrittiva spiegazione di questo rapporto troviamo in R. Troisfontaines, *Non morrò*, 109, dove l'autore paragona la morte alla nascita, all'allargamento dell'ambiente che ha luogo in vari momenti della vita dell'uomo: «Ogni volta che si abbandona la cornice abituale, pare di andare in una pericolosa avventura, pare una nascita… Ma grazie alla crescita parallela dell'attività, ogni volta si ha la possibilità di assumere nuovi elementi e di equilibrare in una sintesi più vasta tutto quello che è stato anteriormente acquisito».

[146] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 22-23.

[147] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 21.

[148] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 21. Cf. S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 106.

[149] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 24.

[150] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 24.

contraddizione che esiste tra il piano originario di Dio e le ripercussioni della sua colpa. Inoltre arriva alla conclusione che, siccome i peccati vengono commessi da un essere materiale ed in conseguenza della corporeità, anche il processo della purificazione deve aver luogo nello stato legato ad una certa corporeità[151].

Oltre a ciò, Rahner vede anche dei vantaggi nella sua soluzione analizzando la natura della morte e il suo rapporto con la risurrezione. Se la morte significasse l'abbandono del corpo nel senso della liberazione, la risurrezione corporea perderebbe il suo significato positivo. La pancosmicità dell'anima ci aiuta a comprendere che lo stato dopo la morte di fatto è un passaggio verso la pienezza dell'integrazione con la materia trasfigurata del mondo intero. Le condizioni in cui vive l'anima dopo la morte, in certo qual modo, rassomigliano già «al libero ed inostacolato rimanere-ed-entrare-in relazione con ogni cosa»[152].

2.3 *M. Schmaus – la soluzione psicologica*

Una proposta di soluzione originale fu avanzata da M. Schmaus. Egli considera due modi del vedere la questione. Da un lato, se il punto di partenza è lo stato intermedio, la risurrezione svolgerebbe il ruolo dell'incoronamento e perciò la partecipazione alla visione di Dio, fino a questo momento, sarebbe solo parziale. In questo senso nella beatitudine direttamente dopo la morte sarebbe anche inclusa la gioia di ciò che ancora verrà. Se invece il punto di partenza è la risurrezione dei morti, l'esistenza nella corporeità trasfigurata («verklärte Leiblichkeit») viene anticipata dai santi attraverso una sorta di desiderio. Questo desiderio è però allo stesso tempo già psicologicamente soddisfatto. Ciò che manca, è la dimensione ontologica[153].

In che modo, secondo Schmaus, è possibile tale anticipazione? Nelle sue considerazioni egli utilizza il concetto di *aeviternitas* di cui si serve spiegando il modo di esistenza dopo la morte. L'*aeviternitas* che esclude ogni conseguenza temporale, situando l'oggetto nella dimensione sovratemporale, non elimina tuttavia la possibilità di «spinte esistenziali» («Existenzschübe»). Esse sembrano legare il livello della storia e quello della sovrastoria che si caratterizza della mancanza del tempo. Sono i riflessi degli eventi temporali nell'aldilà. In tale prospettiva l'attesa della risurrezione dei corpi perderebbe la sua sfumatura temporale che è propria esclusivamente per la storia dove non abbiamo ancora a che fare con nessun

[151] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 24-25.

[152] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 25-26. Cf. anche Id. «La risurrezione della carne», 461-462.

[153] «Ja die Vollendungsstufe, nämlich die Existenz in verklärter Leiblichkeit, wird von den Seligen in einem Vorgriff der Sehnsucht psychologisch schon vorweggenommen. Was das Ereignis der leiblichen Verklärung bietet, ist die ontologische Realisierung dessen, was psychologisch gewissermaßen schon besessen wird». M. Schmaus, «Unsterblichkeit der Geistseele», 1247.

compimento finale. Anzi, secondo Schmaus, dal punto di vista psicologico l'attesa della trasfigurazione dei corpi nell'aldilà possiede tale livello di certezza che in realtà lo stato intermedio non viene sperimentato come una durata[154].

Polemizzando con la teoria del *Ganztod*, Schmaus difende la definizione tradizionale della morte intesa quale separazione del corpo e dell'anima. La sopravvivenza dell'anima non significa che essa non venga toccata dalla morte. Muore tutto l'uomo e non solo il corpo. Pure l'anima sperimenta la morte, essendo profondamente cambiata da essa. Questa trasformazione dell'anima è la conseguenza del suo intrinseco legame al corpo durante la vita dell'uomo, della sua subordinazione alla materia. Rispondendo all'accusa di molti autori protestanti secondo i quali la sopravvivenza dell'anima diminuisce o elimina la serietà dell'evento della morte, Schmaus risponde che questa serietà non necessariamente deve consistere nella cessazione dell'esistenza, ma soprattutto nel carattere decisivo della morte. Per quanto concerne il rapporto tra le anime e la materia dopo la morte Schmaus rimanda alla soluzione della pancosmicità dell'anima proposta da Rahner[155]. Egli afferma comunque che l'esistenza dell'anima sola dopo la morte è un mistero[156].

Generalmente Schmaus vede la necessità del rinnovo riguardo alla problematica dell'*anima separata* e la necessità del dialogo con il mondo filosofico e quello protestante in proposito.

2.4 *O. Karrer, G. Biffi, O. Betz – l'atemporalismo*

I tentativi del trovare la soluzione della questione dello stato intermedio si collocano anche nell'ambito della proposta atemporale. O. Karrer è il primo che ha introdotto il concetto di atemporalismo nell'escatologia cattolica (1950). Secondo lui, la situazione della morte fisico-psichica comporta anche l'abbandono della dimensione spazio-temporale in cui l'uomo ha vissuto nonché il cosiddetto salto temporale. Quest'ultimo significa che in effetti, nell'istante della sua morte, l'uomo raggiunge il giorno ultimo. Lo stato intermedio esiste solo dal nostro punto di vista. Secondo l'autore, tale teoria potrebbe anche risolvere la questione della interconnessione tra il giudizio particolare e quello finale, formando di essi un solo giudizio escatologico[157].

[154] Cf. M. Schmaus, «Unsterblichkeit der Geistseele», 1248-1249.

[155] Cf. M. Schmaus, «Unsterblichkeit der Geistseele», 1244-1245. Si veda Cap. I, 2.3.

[156] "Es ist ein undurchdringliches Geheimnis, wie die leibfähige, ja dem Leibe zugeordnete Seele ohne ihn wieterleben vermag". M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV/2, 194. Cf. Id. «Unsterblichkeit der Geistseele», 1244.

[157] Cf. O. Karrer, «Das neue Dogma und die Bibel», citato senza pagina da O. Betz, «Zwischen dem siebten und achten Tag», 484. Cf. anche L. Scheffczyk, «Das besondere Gericht», 529-530.541. Qualche anno dopo Karrer cambiò la sua veduta per quanto riguarda la questione del tempo e am-

Agli atemporalisti cattolici appartiene anche G. Biffi che nel suo articolo «Eternità e tempo nel nostro destino» del 1959 considerava il legame esistente tra il presente e ciò che noi comprendiamo quale futuro. Il suo punto di partenza era il concetto di *aevum* della teologia scolastica. Postulava però la trasformazione del suo significato. A differenza della comprensione medievale del termine, Biffi suggerisce che *aevum* sia collegato con la biblica concezione di salvezza e in questo contesto il termine acquisisca una sfumatura nuova, «una più alta e quindi più misteriosa partecipazione all'eternità di Dio, che non sia quella indicata dal significato scolastico della parola»[158]. Per Biffi, entrare nell'*aevum* equivarrebbe alla trasformazione dell'anima e del corpo e come tale scaturisce dalla libera iniziativa di Dio[159].

Biffi cerca anche di considerare il rapporto esistente tra il mondo presente e quello futuro che chiama «il Regno». Secondo lui tra le descrizioni bibliche della suddetta relazione va sottolineata quella che iscrive il regno nel «già» del mondo come qualcosa di nascosto, ma allo stesso tempo realmente esistente[160]. Da un altro punto di vista, il rapporto tra il mondo e il regno, quindi tra il presente e il futuro, deve necessariamente essere sottratto al concetto di contemporaneità. «Dopo la morte l'uomo entra nel regno, perciò entra in uno stato che è senza fasi, senza vicissitudine. Subito al di là della soglia c'è la nuova Gerusalemme»[161]. L'accento va posto sulla diversità del mondo futuro (che di fatto non è «futuro») e non sulla questione della successione temporale. Sarebbe scorretto parlare della contemporaneità di ambedue. Non avendo nessun altro concetto che contemporaneità e successione, non possiamo esprimere adeguatamente il vero rapporto tra il mondo e il Regno. L'unica via sembra essere il concetto di *aevum* che si distingue da entrambi. Da una parte non si può dimenticare che sempre abbiamo a che fare con il passaggio della creatura dal tempo all'*aevum* e tale passaggio in modo naturale ci suppone una certa successione. Dall'altra parte però, per poter risolvere la questione, Biffi ammette che lo spirito appartiene già alla dimensione dell'*aevum*. Tale impostazione suggerisce che lo stato dell'essere nell'*aevum* sia già il punto di partenza, il che porta alla conclusione che «a una creatura eviterna nella sua essenza si può associare un'azione temporale». Da questo punto di vista sembra coerente un'altra osservazione di Biffi che «il vero mistero è dunque l'esistenza di uno spirito incarnato come l'uomo»[162].

metteva che solo alcuni dei morti avrebbero partecipato alla risurrezione corporale subito dopo la morte. Cf. Id., «Über unsterbliche Seele und Auferstehung», 334-336.

[158] G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 207.

[159] Cf. G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 207.

[160] «Già è situato sulla terra, già è collocato nel presente; ma in altro luogo e in altro momento, in cielo e nel futuro, è la sua esterna manifestazione, che va attesa, ma non deve essere creduta troppo vicina (Lc 19,11). Stefano morente vede l'epifania del Regno celeste e insieme precorre il trionfo escatologico del Signore (At 7,55)». G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 208.

[161] G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 211.

[162] Cf. G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 211-212.

«Dunque se successione c'è, nel passaggio dal mondo al Regno, è una successione nell'agire: nel senso che *prima* c'era un'azione temporale e *poi* non c'è più. Mentre non si può dire a rigore che arrivi "poi" nell'evo uno spirito che «prima» non c'era, perché nell'evo non c'è né prima né poi»[163].

In questa prospettiva, il legame tra il mondo e il regno è di tipo ontologico e non cronologico. L'entrata nel mondo «futuro» significa l'entrata in un mondo del tutto atemporale.

L'opinione di Karrer viene in seguito condivisa da O. Betz, che basandosi tra l'altro su Mt 27,52s parla del cambiamento della categoria del tempo dopo la morte. Nel momento della morte l'uomo salta il tempo terreno e si trova nel giorno ultimo. Egli viene escluso dalla dimensione dello spazio e del tempo, partecipando a una vita dove queste categorie non sono più applicabili. L'uomo partecipa all'eternità di Dio. Questa prospettiva comporta la necessità del pensare nuovamente in quale rapporto reciproco si trovano il culto dei santi, il mistero dell'assunzione di Maria e il purgatorio[164].

2.5 *H.-E. Hengstenberg* – Leiblichkeit *e* Körperlichkeit

Un altro tentativo di soluzione della questione dello stato intermedio lo troviamo in H.-E. Hengstenberg. Quest'autore si concentra soprattutto sulle considerazioni di tipo antropologico e sul modo adeguato della comprensione dell'evento della risurrezione dei morti. Nella sua analisi si serve della distinzione linguistica e concettuale che esiste nella lingua tedesca nelle nozioni di corporeità: *Körperlichkeit* e *Leiblichkeit*.

Per mostrare la differenza tra ambedue i significati, l'autore paragona *Körperlichkeit* alla composizione e *Leiblichkeit* invece alla costituzione. Nella composizione tutti gli elementi vengono dal di fuori, nella costituzione, invece, essi stessi formano la subordinazione reciproca. La composizione significa la materia inorganica; la costituzione a sua volta appartiene alla sfera dello spirito personale; essa rimane costante nonostante le trasformazioni nella composizione[165].

Secondo Hengstenberg, la risurrezione significa il passaggio dall'ordine della materia allo stato di ciò che è costitutivo per l'uomo (*Leiblichkeit*). Egli mantiene l'esistenza dello stato intermedio, durante il quale viene preservata la relazione con

[163] G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 212.

[164] Cf. O. Betz, «Zwischen dem siebten und achten Tag», 483-484.

[165] «Das instruktivste Beispiel für Leiblichkeit sind aber die bei jedem Menschen einmaligen und individuell-eigenen Ausdruckformen: Mimik, Gestik, Haltung, Gangart, Sprechmelos, Handschrift usw. Sie halten sich konstant auch bei körperlichen groben Veränderungen, z.B. bei Entbehrungen oder Krankheit. Das Allerkörperlichste am Menschen ist sein Gewicht, das Allerleiblichste, wenigstens der Möglichkeit nach, sein Gesicht». H.-E. Hengstenberg, «Unser Glaube an die Auferstehung», 359.

Leib. Ciò che passa nella morte sono gli atomi della carne (*Körperlichkeit*); nello stato intermedio, dopo la morte, rimane invece il rapporto dello spirito con il corpo inteso nel senso di *Leib*[166].

2.6 *L. Boros – la resurrezione contemporanea alla morte*

Una soluzione originale fu proposta da L. Boros. Per la prima volta essa compare nel libro *Mysterium mortis* nel 1962. Il punto di avvio è costituito dalla riflessione legata al momento temporale della morte e della resurrezione del Cristo. In questo caso in realtà non esiste una successione degli eventi che crei uno spazio temporale tra entrambi, bensì ambedue coincidono costituendo un solo evento[167]. In base a questa conclusione l'autore chiede se anche nel caso della morte dell'individuo non si possa parlare di una simile coincidenza dei momenti della morte e della resurrezione. Come conferma di questa proposta viene addotto l'esempio dell'assunzione di Maria che dimostra la compenetrazione del nostro mondo dalle «forze» del mondo futuro. Inoltre, il testo di Mt 27,52-53 indica che il fatto della resurrezione escatologica prima della fine dei tempi ebbe luogo nel caso di alcuni dei morti. Un'altra premessa è legata al significato della resurrezione del Cristo la quale significa che la storia è già giunta alla sua fine e che il tempo ultimo è già presente. Pertanto, sempre come un'ipotesi, si può ammettere che la morte costituisce allo stesso tempo anche la resurrezione; l'uomo risorge immediatamente nella morte. Morendo, egli si libera totalmente da tutto ciò che lo vincolava durante la vita terrena e, data la sua libertà assoluta, nella morte crea la nuova corporeità intesa come il suo esterno[168].

La resurrezione compresa in questo modo preserva pienamente il carattere escatologico. Inoltre, essa consente di parlare della trasformazione del cosmo, dato che la nuova corporeità ne ha bisogno come lo spazio per la sua esistenza. La risurrezione nella morte comporta quindi un suo compimento che consiste nella glorificazione del cosmo intero[169].

---

[166] Cf. H.-E. Hengstenberg, «Unser Glaube an die Auferstehung», 364-365. Si paragoni Id., *Der Leib und die letzten Dinge*, 146ss.

[167] «Auf den Einwand, daß es zwischen dem Tod und der Auferstehung Christi einen wirklichen zeitlichen Abstand gibt, daß also die zwei Vorgänge zeitlich verschiedene Ereignisse sind, antworten wir mit der […] Distinktion zwischen dem klinischen, dem relativen un dem absoluten Tod, zwischen denen verhältnismäßig lange Zeitabstände liegen können. Es steht also nichts im Weg, zu sagen, Christus sei am Kreuz gestorben und trotzdem seinen Akt des Todes erst später, zusammen mit seinem Auferstehungsakt, anzusetzen». L. Boros, *Mysterium mortis*, 204 n.99.

[168] Cf. L. Boros, *Mysterium mortis*, 206 n.108.

[169] Cf. L. Boros, *Mysterium mortis*, 206 n.108. «Auf die hier hypothetisch angenommene unmittelbare Auferstehung im Tode wäre also die Grundkategorie der heilgeschichtlichen Zwischenzeit "Schon-geschehen-aber-noch-nicht-letztlich-vollendet anwendbar», *Ibid*.

Concludendo, si può dire che la soluzione di L. Boros è una via di mezzo tra, da una parte, il concetto di risurrezione che avviene contemporaneamente per tutti gli uomini quando oltrepassano la soglia della morte, dato l'atemporalismo della realtà al di là della morte, e, dall'altra, la soluzione tradizionale che situa la risurrezione nell'*eschaton* collegato con la fine del mondo. La novità, nei confronti delle altre proposte, consiste nel distanziamento della risurrezione dei morti dalla fine della storia. Tuttavia, come nella soluzione atemporale, la speranza cristiana viene collocata esclusivamente nella morte stessa.

La proposta di Boros ha trovato in seguito la sua continuazione in G. Greshake e, insieme alla proposta della soluzione atemporale, è diventata l'oggetto del dibattito negli decenni successivi.

2.7 *Conclusioni*

Alla fine della breve presentazione delle vedute concernenti il problema dello stato intermedio nella teologia cattolica nella metà del XX secolo si deve constatare che, seguendo lo sviluppo dell'escatologia nell'area della teologia protestante, anche la teologia cattolica abbia dovuto affrontare la questione. L'influsso dell'escatologia protestante ha permesso di rilevare, tra l'altro, i problemi esistenti al riguardo anche nell'ambito della teologia cattolica. Di conseguenza anche le soluzioni in gran misura rassomigliano alle proposte provenienti dall'area protestante, oppure sono la loro semplice traslazione. Per questo motivo anche nella teologia cattolica abbiamo a che fare con la situazione che le aporie e le tensioni nel modello tradizionale hanno generato tentativi di soluzioni del tutto sconosciuti in passato. Naturalmente l'influsso protestante in questo caso era privato del suo contesto confessionale; non possedeva neanche il carattere polemico per quanto riguarda il rapporto con la filosofia illuministica e idealistica; ha perso pure la sua indole critica rivolta verso la teologia liberale.

I tentativi del trovare un modello soddisfacente consistevano soprattutto nell'eliminazione della tensione risultante dal legame: da un lato della morte alla retribuzione immediata, e dall'altro della risurrezione dei morti alla fine dei tempi. La teologia cattolica cercava soprattutto di eliminare le aporie che comportava l'esistenza dell'*anima separata* in quanto stato del tutto estraneo per il composto umano, alla natura del quale appartiene la dimensione materiale (Teilhard, Rahner, Hengstenberg). La ricerca è stata rivolta nella direzione della elaborazione di una nuova concezione di relazione e di interdipendenza tra la dimensione spirituale e quella materiale dopo la morte. Elemento comune nelle soluzioni nuove è la presenza della dimensione materiale, sebbene reinterpretata, nello stato intermedio. Una corrente, del tutto originale, indipendente dalla teologia protestante, consiste nell'ampliata comprensione della relazione tra l'anima e la materia, e prende le mosse dalle opere teilhardiane per

poi ottenere la sua forma matura nello studio di Rahner (la pancosmicità dell'anima). L'altra, il cui rappresentante è Hengstenberg, si concentra sulla pluridimensionalità del concetto di corporeità riguardo all'uomo e si serve della modificata nozione di esso (la distinzione: *Leiblichkeit* e *Körperlichkeit*).

In questo contesto l'importanza della dimensione materiale e corporea nell'escatologia è strettamente collegata con il ritorno alla centralità della risurrezione dei morti in quanto fondamento della speranza cristiana. Poiché anche dalla prospettiva della risurrezione nascono i problemi riguardo lo stato intermedio, è notevole la proposta di Schmaus che ha cercato delle soluzioni in base alle considerazioni di natura psicologica. Sebbene la sua proposta non abbia trovato alcuna continuazione è tuttavia caratteristica quale una delle soluzioni di questo periodo.

Nello stesso ambito delle considerazioni di carattere antropologico si collocano anche i corollari essenti inerenti alla morte stessa. L'accento posto sull'unità sostanziale dell'uomo ha comportato anche da parte della teologia cattolica, come prima dai protestanti, il distacco dalla definizione tradizionale della morte compresa quale morte della sola dimensione corporea: la morte concerne l'uomo intero (Rahner). La differenza con la teologia protestante consiste, tuttavia, nel fatto che da parte cattolica non è stata pienamente applicata la teoria del *Ganztod*.

D'altronde la questione dello stato intermedio ha messo in dubbio anche da parte cattolica il fatto stesso dell'esistenza di una situazione transitoria prima della resurrezione universale. Nella teologia compaiono le soluzioni che ammettono pienamente la proposta protestante dell'atemporalismo esistente oltre il confine della morte (il primo Karrer, Biffi, Betz).

Si deve rilevare la soluzione di Boros che costituisce un tentativo originale cattolico nel mettere d'accordo due esigenze: antropologica e quella risultante dai dati positivi della rivelazione. Boros cerca di conciliare, rispettivamente, la necessità della corporeità e dell'attesa della parusia, anche da parte di coloro che si trovano nell'aldilà.

Infine rimane da notare un fatto di rilievo, che tutta la svolta nell'escatologia protestante e in seguito in quella cattolica, ha avuto luogo praticamente nell'area di lingua tedesca. Le soluzioni nuove erano uno sviluppo delle tendenze della teologia tedesca dell'Ottocento oppure una polemica con le correnti esistenti prima nella filosofia e nella teologia di questa area linguistica, il che non resta senza conseguenze per il dibattito che ha avuto luogo nei decenni successivi.

Capitolo II

Tempo e storia

La decisione dottrinale contenuta nella bolla *Benedictus Deus* del 1336 per molti secoli affermò l'esistenza di due aspetti, parzialmente indipendenti, dell'escatologia: quello individuale e quello collettivo[1]. Il documento ribadisce la presenza di due prospettive presenti dal periodo patristico: una legata all'immortalità dell'anima, e l'altra al concetto di resurrezione dei morti. La coesistenza delle due visuali, con una necessaria duplicazione degli eventi escatologici e con la questione dell'anima separata, suscitò, accanto alla teologia protestante, anche nell'area cattolica tentativi d'unificazione[2].

---

[1] Secondo la bolla, la retribuzione ha luogo immediatamente (*mox*) dopo la morte, essa tuttavia (*nihilominus*) viene seguita da un altro giudizio dopo la resurrezione universale (cf. DH 1000-1002). Per molti secoli la *Benedictus Deus* (insieme alla bolla *Laetentur* del Concilio di Firenze del 1439, la quale contiene quasi una ripetizione letterale della formulazione del 1336; DH 1305.1306) divenne l'unico documento magisteriale definitorio concernente l'escatologia. Per quello che riguarda l'uso del linguaggio, si paragonino anche formulazioni simili in *Professione di fede di Michele Paleologo* del 1274 (DH 857-859). Cf. G. Moioli, «Le nuove vie dell'escatologia cattolica», 31.

[2] Cf. E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 177-178.180. La duplicazione degli eventi escatologici è visibile nella convinzione di due giudizi. Tuttavia l'ultima questione non occupa molto spazio nella discussione contemporanea riguardo lo stato intermedio. Nonostante il dissenso nei confronti di questo stato abbiamo a che fare quasi con l'accordo che ci sia un solo giudizio escatologico. Si vedano vari tentativi della soluzione della suddetta questione in L. Scheffczyk, «Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion», 47-78. Si veda anche H.U. v. Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 53 dove si sottolinea il fatto che un solo giudizio va concepito nelle categorie dinamiche; K. Rahner in «A proposito dello "stato intermedio"», 558 parla di un solo giudizio che avviene lungo la storia; G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 143 parla di

Nel secondo capitolo vogliamo concentrarci sulle soluzioni riguardanti la riflessione legata al tempo e alla storia. Nell'arco degli ultimi decenni è stato ripreso l'argomento concernente l'essenza e la struttura del tempo, soprattutto nel contesto della questione del compimento e della definitività della sorte dell'uomo e del modo dell'esistenza dopo la morte[3]. Importante in questo campo è stata la riscoperta della dimensione della storia. I tentativi di applicare in essa il modello evolutivo insieme all'abbandono del modello apocalittico si rispecchiano tra l'altro nella comprensione della fine del mondo come il compimento della storia, a differenza dell'antecedente pensiero astorico, che considerava la questione della fine del mondo nel contesto della rottura tra i due eoni, distaccando eccessivamente il futuro proveniente da Dio dalla dimensione della storia. Si iniziò anche a sottolineare che l'uomo legato essenzialmente alla dimensione del tempo, in essa esercita la propria libertà, la quale in seguito verrà compiuta da Dio[4]. Contemporaneamente vengono spostati gli accenti nell'escatologia: prevale l'accentuazione della dimensione universale invece di quella individuale. Inoltre si mette in rilievo l'unità tra i precedenti *novissima hominis* e *novissima mundi*[5]. La discussione sullo stato intermedio a questo livello scaturisce quindi direttamente dalla tensione individuo–comunità e storia–l'aldilà.

Alle prime prove della soluzione della tensione storia–l'aldilà nel periodo che ci interessa appartiene il tentativo di G. Greshake di una nuova impostazione del futuro della storia.

un dolore che toccherà non soltanto l'ultima generazione, ma anche l'umanità che partecipa già alla gloria di Dio; J. Ratzinger nella *Escatologia*, 217 mette in evidenza la distinzione fra il giudizio che determina la sorte dell'uomo e il suo posto definitivo che occupa nel Corpo del Cristo solo dopo la definitiva sconfitta del male, D. Wiederkehr nelle *Prospettive dell'escatologia*, 245 constata l'impossibilità del parlare delle diverse fasi temporali per quanto riguarda il giudizio; per L. Boff in *Vita oltre la morte*, 121 il giudizio universale sarà la manifestazione pubblica di quanto deciso durante il giudizio particolare nella morte.

[3] Cf. S. Ubbiali, «L'evento e il definitivo», 517-518.

[4] Cf. H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 39. G. Noberasco, «Gesù Cristo e la verità dell'uomo», 277-281. L'escatologia trattante l'eternità in quanto conclusione della responsabilità morale dell'uomo, intendeva lo stato dopo la morte solo come la condizione finale della libertà personale. Rispetto allo sviluppo successivo dell'argomento, che rilevò la pienezza del disegno di Dio, prevaleva, risalente generalmente alla scolastica, un disinteresse per la storia come processo e per il suo compimento. Cf. G. Colzani, «L'escatologia nella teologia cattolica», 88-89.91.

[5] «Questi due momenti vanno, certamente, tenuti distinti, ma non devono essere separati, essendo in intimo e profondo rapporto tra di loro, perché l'escatologia individuale – detta intermedia – trova la sua pienezza ed il suo compimento nell'escatologia finale. Purtroppo, nel passato, questo nesso tra l'escatologia intermedia e quella finale è stato troppo trascurato, cosicché l'escatologia finale ha finito con l'apparire una cosa tutto sommato abbastanza superflua e, ad ogni modo, non molto incidente sul destino dell'uomo e del mondo, con non poco danno per la perfetta comprensione della verità cristiana per quanto riguarda il destino ultimo dell'uomo e del mondo», Il testo senza autore (Editoriale in *CivCatt*), «La vita oltre la morte», 107.

1. G. Greshake – la resurrezione dei morti quale futuro della storia

1.1 *Una nuova comprensione del mondo*

Per Greshake il concetto principale delle riflessioni è la libertà. L'autore sottolinea che prima dell'epoca contemporanea avevamo a che vedere con una visione del mondo quale proveniente nella sua interezza da Dio, con l'accento posto sulla dimensione del dono. All'interno di questo mondo si svolgeva la storia. Il successivo superamento di tale schema comporta lo spostamento del significato del mondo, il quale diventa principalmente il materiale che va elaborato e che richiede allo stesso tempo l'attività da parte dell'uomo. E' l'uomo che forma e trasforma il mondo. La storia diventa storia di due libertà: quella dell'uomo e quella di Dio. Quanto all'escatologia, il futuro non è più una dimensione preparata da sempre da Dio, bensì si trova nel rapporto con tutto quello che avviene durante la storia[6].

Cambia anche il contenuto del concetto di mondo. Esso non è più una dimensione prestabilita, la natura, in cui l'uomo è stato messo, bensì piuttosto una dimensione della storia, la scena delle decisioni e dell'agire dell'uomo. Il mondo è proprio uno spazio definito come un «fuori» nei confronti dell'uomo. Data l'esistenza di questo "fuori" anche l'uomo è in grado di «uscire fuori se stesso»[7]. Il contatto dell'uomo con il mondo è un'ininterrotto movimento a due direzioni: dal didentro e in dentro. Esso comporta di conseguenza il formarsi del soggetto stesso, che assorbe ciò che riceve da fuori (interiorizzazione), ma che simultaneamente forma anche il suo ambiente (esteriorizzazione). Poiché anche altri soggetti sono legati allo stesso «esterno», esso viene contemporaneamente formato anche da loro mediante gli «estasi» di ciascuno dei soggetti. Il mondo, essendo la scena delle libertà dei singoli soggetti, diviene così un *opus* elaborato dall'esercitazione di queste libertà[8]. La domanda concernente il futuro escatologico deve prendere in considerazione questo concatenamento dell'uomo e del mondo.

[6] Cf. G. Greshake, «Endzeit und Geschichte», 628. La storia come il dramma tra la libertà donante di Dio e quella ricevente dell'uomo: cf. Ch. Schütz, «Compimento», 472-473. «Eppure il cristianesimo non può pensare la realtà se non come una storia della libertà tra Dio e la creatura personale e spirituale, che viene posta dalla potenza sovrana di Dio nella sua realtà, in maniera tale da avere un rapporto libero con Dio stesso, senza che la libertà creaturale e la sua inclusione nella libertà di Dio si elidano a vicenda. Dove esiste in questo senso una libertà di Dio e dell'uomo, là v'è storia […]», K. Rahner, «Sulla specificità del concetto cristiano di Dio», 266. Cf. *Ibid*., 267.

[7] L'autore parla di *Außer-Sich-Sein* e di *Bei-Sich-Sein*. Cf. G. Greshake, «Endzeit und Geschichte», 341.

[8] Cf. G. Greshake, «Endzeit und Geschichte», 341-342.

1.2 *La resurrezione nella morte quale compimento della storia individuale*

Parlando del futuro, Greshake si richiama all'idea di resurrezione dei morti. Anch'essa viene inquadrata nella visione del ruolo svolto dalla libertà dell'uomo. Inoltre, l'autore la lega a uno dei pensieri principali del suo libro *Auferstehung der Toten*, cioè alla tesi che il futuro escatologico per essere veramente tale non può essere inteso come il ritorno a quello che è già racchiuso nella storia dal momento della creazione. Neanche la resurrezione dei morti quindi è uno sviluppo delle possibilità presenti in un certo modo dall'inizio. Se la storia è l'incontro della libertà di Dio e quella dell'uomo, essa di conseguenza supera un «non-ancora» escatologico, che sarebbe stato presente nella stessa dall'inizio. La libertà implica un'imprevedibilità, la pienezza delle possibilità. Dato il carattere dialogico della storia, il futuro non è una dimensione chiusa, ma del tutto aperta; non un non-ancora di noi stessi, bensì lo spazio per il venire di Dio[9]. La storia delle due libertà: dell'uomo e di Dio, giunge al suo apice nella resurrezione dei morti, la quale è considerata in questo contesto come qualcosa di totalmente nuovo e aperto, essendo allo stesso tempo la conclusione della storia delle libertà[10].

Questo punto culminante della storia del rapporto tra Dio e l'uomo non va considerato soltanto come futuro: esso si trova anche nella morte del Cristo. Nella sua morte viene proclamata la fedeltà di Dio nei confronti dell'individuo e dell'umanità. Tale fedeltà diviene una fedeltà-nella-morte («Treue-im-Tod»). Eppure la morte del Cristo, nonostante fosse l'evento «una volta per sempre» e l'apice di tutta la storia, non rappresenta la chiusura della stessa (in tale situazione la morte di Cristo sarebbe stata la salvezza dalla storia e non della storia). La storia riconosce in questo evento la sua meta e la sua pienezza; non è tuttavia chiusa, ma diviene inizio di nuove possibilità di dialogo tra Dio e l'uomo[11]. «Una volta per sempre» va inteso come un evento continuo che si svolge lungo la storia e si realizza nella storia della sequela di Gesù[12].

La nuova vita in Cristo, essendo già una resurrezione in noi, trova il suo compimento nella morte quando Dio dimostra di essere colui che «dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non ancora esistono» (Rom 4,17). Nella morte Dio riceve l'uomo con tutto quello che egli è e possiede. Il momento della morte è anche il momento della resurrezione. La resurrezione non è un miracoloso evento della fine dei tempi, bensì l'ultima conseguenza del rapporto di fede, perché nella morte il credente, consegnando nelle mani di Dio la sua libertà, aspetta il

[9] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 338-340.

[10] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 343.

[11] «Wäre das "Ja" Jesu nur einmalig gewesen, hätte es die Geschichte beendet». G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 352.

[12] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 349-353.

passaggio verso la vita e la partecipazione alla pienezza di essa[13]. La resurrezione dei morti è quindi allo stesso tempo la pienezza della storia individuale. In essa il libero agire umano trova il suo termine, il che rende possibile la serietà delle decisioni dell'uomo che nella morte acquistano il valore di definitività e il loro pieno significato[14].

1.3 *La resurrezione nella morte quale punto culminante della storia universale*

Essendo la storia lo scambio di due libertà: quella umana e quella divina, la pienezza della stessa nella resurrezione dei morti è il dono gratuito di Dio, ma allo stesso tempo anche il compimento, la risposta alla libertà dell'uomo. L'autore polemizza con la visione evolutiva del mondo all'interno della storia stessa, ma esprime la convinzione di una crescita che avviene attraverso le resurrezioni degli individui. La resurrezione dei morti fa parte del grande processo che trasforma tutta la realtà. La comprensione di questo processo si fonda sul fatto che le decisioni dell'uomo non riguardano esclusivamente se stesso: queste, prese in rapporto con il mondo e con gli altri, fanno sì che attraverso la morte dell'individuo anche «un pezzo» del mondo entri nello stato della definitività come interiorizzato dall'uomo. La storia si compie gradualmente, e la resurrezione nell'istante della morte significa che l'uomo risorge nella sua esistenza concreta, plasmata dal suo contatto con il mondo e con la storia. Allo stesso tempo, ogni volta che un frammento del mondo entra nell'aldilà in quanto finalizzato definitivamente nell'uomo mediante la morte di quest'ultimo, anche Dio gradualmente estende la sua piena signoria sul mondo e sulla storia[15].

In questo modo si compie la storia essendo strettamente collegata con la sorte dell'uomo. La domanda riguardante il futuro del mondo è una domanda legata alla finalità dello stesso: il mondo acquisisce la propria finalità mediante la libertà umana. Pertanto la questione del compimento del mondo è la questione del com-

[13] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 354-355.

[14] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 384. Per quanto riguarda il situare la resurrezione nella morte G. Greshake nella sua polemica posteriore obietta all'impostazione tradizionale di interpretare la resurrezione quale evento esclusivamente della fine dei tempi. Greshake trae la conclusione che, in tale situazione, nemmeno nel caso di Cristo si potrebbe parlare della vera resurrezione. Se invece la resurrezione di Cristo deve mantenere il suo carattere, inclusa l'indole dell'anticipazione rispetto alla resurrezione dei credenti, rimane aperta la possibilità della resurrezione di quest'ultimi già nella morte. Cf. Id., Recensione di J. Ratzinger, *Eschatologie* in ThRv 74 (1978), 483; «Die Leib-Seele-Problematik», 181.

[15] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 350-352.356.373-378.490-491.

pimento della libertà dell'uomo; il mondo in se stesso non può subire il compimento[16].

Al contrario, non esiste sorte dell'uomo che non sarebbe al contempo anche la sorte dell'universo. Inoltre, per quanto riguarda il compimento, esso non soltanto consiste nei compimenti dei singoli individui, bensì si limita ad essi, data l'inesistenza di un soggetto complessivo: il compimento della storia è la somma dei compimenti degli individui. Non v'è per la storia un'altra pienezza che quella che si realizza mediante la morte-resurrezione. La storia è la storia delle singole libertà e il suo compimento consiste nel compimento di esse. Dove finisce la libertà finisce la storia. Dove la libertà si compie, si compie anche la storia: tutto avviene quindi nella morte dell'uomo. In questo modo anche l'avvenimento della morte-resurrezione acquisisce la dimensione universale eccedente la sorte individuale. Attraverso il concatenamento con le altre libertà intersoggettive la morte non significa l'abbandono del mondo e della storia, ma il portare loro nello stato di definitività quali contributi del mondo nuovo. La morte-resurrezione diventa in questo modo non una liberazione dalla caducità del tempo e della storia, ma la pienezza di entrambi[17].

Questa soluzione permette di superare la diastasi tra l'escatologia individuale e quella universale. Allo stesso tempo il compimento non è più un evento legato alla rottura del tempo, bensì un evento graduale[18].

2. G. Lohfink – la resurrezione nella morte come soluzione del problema del tempo

2.1 *La morte come la prospettiva della* Naherwartung

La ricerca di una soluzione unitaria nell'escatologia è stata ripresa anche dall'esegeta tedesco G. Lohfink[19]. Essa viene legata alla questione di temporalità, e nel suo insieme, si richiama alla soluzione del salto temporale proveniente dalla teologia protestante. Il punto di partenza delle considerazioni dell'autore si trova nella rilet-

[16] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 379.

[17] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 381-385.393-399. Si paragoni la constatazione di Rahner nel 1960 che parla del mondo come «somma dei singoli individui». K. Rahner, «Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche», 436.

[18] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 394-395.

[19] Si tratta del libro scritto insieme a G. Greshake: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*.

tura dell'attesa dell'imminente venuta del regno di Dio (*Naherwartung*)[20] espressa da Gesù, la quale avrebbe dovuto compiersi durante la vita della generazione che lo conosceva creando delle difficoltà interpretative nelle epoche successive.

Per Lohfink tutte le linee interpretative della *Naherwartung* comparse nella storia della teologia non riuscirono a dare una risposta soddisfacente[21]. La sua soluzione torna alla comprensione letterale del concetto ed accentua la vicinanza temporale dell'oggetto dell'attesa[22]. Nondimeno, per quanto riguarda l'attesa del

[20] Al riguardo si veda M. Laconi, «L'attesa del Signore glorioso nella Chiesa delle origini». Per quanto riguarda i tentativi di soluzione della questione della *Naherwartung* precedenti a Lohfink si veda W.G. Kümmel, «Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu».

[21] G. Lohfink ne menziona tre gruppi generali. Il primo consiste nella sostituzione dell'attesa del regno di Dio con l'attesa dell'imminente ritorno del Cristo, il che molto presto cominciò a creare dei problemi interpretativi legati alla graduale dilatazione del periodo dell'attesa (cf. 2Pt 3,8-12). Ciò comportò due conseguenze: da una parte osserviamo la trasformazione dell'escatologia cristiana nella scienza sulle cose ultime, dall'altra abbiamo a che fare con il fenomeno di un periodico emergere delle sette in cui la *Naherwartung* viene intesa letteralmente. Nel primo caso la trasformazione comportava la deformazione dell'idea di Gesù, nel secondo l'idea stessa diventava un assurdo. Il secondo gruppo delle soluzioni consiste nella riduzione del concetto di *Naherwartung* alla dimensione esclusivamente etica; la *Naherwartung* non è più legata a un tempo cronologico, bensì diventa una chiamata alla costante responsabilità privando la salvezza della dimensione del futuro. Nel terzo gruppo si accentua la necessità di cambiare il momento presente della vita in vista del futuro. Sebbene il concetto di salvezza sia legato tradizionalmente al futuro, essa viene continuamente; per ciascuno già adesso è l'ultimo momento per le decisioni giuste. Questo è per Lohfink una relativizzazione del fattore del tempo (benché la salvezza mantenga anche la dimensione di un futuro). Dio è vicino, ma non nel modo strettamente temporale: ogni istante è l'ultima ora. Pertanto la venuta del Cristo rappresenta un orizzonte del tutto aperto e non importa quando si realizzerà veramente. Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 50-58.

[22] Non volendo entrare in dettaglio nella discussione legata alla *Naherwartung*, presentiamo solo generalmente il modo di pensare dell'autore. Lohfink si richiama alle cosiddette *Gegenwartsaussagen* dove Gesù parla del regno di Dio come di una realtà in un certo qual modo già presente (cf. Mt 13,16s e par. Lc 10,23s; Lc 7,22 e par. Mt 11,5; Lc 11,20) o che verrebbe a manifestarsi entro un periodo molto breve (cf. Mc 13,28ss). Un'altra indicazione la troviamo nel discorso della montagna (soprattutto la versione Lc 6,20-23), dove le beatitudini sono rivolte ai poveri, agli affamati ecc. non perché la loro situazione abbia un valore in se stessa, ma perché loro, le concrete persone che Gesù aveva davanti a sé, avrebbero dovuto sperimentare l'agire salvifico di Dio, e questa promessa era attinente a qualcosa di immediato, legato alla loro vita. Il terzo suggerimento si trova nel forte carattere proclamativo delle parole annuncianti la venuta del regno (cf. Mc 6,6-13; Mt 9,35-11,1; Lc 9,1-6;10,1-20). Il quarto motivo attraverso il quale si esprime la Naherwartung sono le chiamate legate alla vigilanza nei confronti degli eventi che accadranno all'improvviso; in realtà un tempo intermedio non c'è più (cf. Lc 12,39;17,24.26s.29ss;21,34s). Il quinto elemento è legato all'espressione «questa generazione» (cf. Mc 8,12.38;13,30). Essa descrive l'Israele contemporaneo a Gesù, la generazione che ascolta le parole del Cristo e che costituisce allo stesso tempo l'ultima generazione poiché deve prendere la decisione definitiva dinanzi a lui, nella quale si focalizzano tutte le decisioni di Israele compiute fino allora. Ciononostante alla fine della sua vita Gesù ammette un certo tempo intermedio tra l'oggi dei suoi tempi e l'inizio definitivo del regno di Dio il cui esempio vediamo nella descrizione dell'ultima cena (part. Mc 14,25). Inoltre, si deve constatare che Gesù sempre esprimeva la vicinanza del regno di Dio nei termini temporali. Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Nahe-

regno, la teologia deve conseguentemente liberarsi dallo schema immaginativo tradizionale scaturente dall'apocalittica, caratterizzantesi del reciproco collegamento spazio-temporale tra l'aldilà e la storia[23]. La fine del mondo in questo modello non era immaginabile in un altro modo se non come la fine del tempo lineare, un evento analogo alla creazione. L'unica modifica cristiana nel modello apocalittico giudaico fu la convinzione che la resurrezione di Cristo era già stata l'inizio della nuova creazione; ciononostante si aspettava un evento spettacolare concludente l'esistenza del mondo. La teologia si liberava gradualmente dallo suddetto modello: a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento le due dimensioni: l'aldilà e il mondo, non sono più raffigurate come due livelli paralleli. Di seguito abbiamo a che fare con il superamento dello schema temporale, cioè della corrispondenza del tempo nell'aldilà e di quello terreno. Una reinterpretazione e rottura con l'apocalittica è necessaria anche nel caso della riflessione sulla parusia. La venuta di Dio non significa necessariamente un punto finale della storia del mondo, perché «Dio è ugualmente lontano da ogni punto della storia, o meglio: ne è ugualmente vicino»[24]. La parusia, l'oggetto della *Naherwartung*, va spostata dall'«ultimo giorno» della storia ad ogni punto della linea temporale, concretamente al momento della morte dell'uomo. Nella morte avviene ciò che è il vero contenuto della parusia: l'incontro definitivo con Dio[25].

2.2 *Il tempo trasfigurato*: *una modifica nel rapporto tempo-eternità*

Servendosi dell'idea dell'equidistanza della parusia nei confronti di ogni punto della storia G. Lohfink è consapevole di come la sua proposta possa suscitare le

rwartung», 41-50. Si veda anche la posizione opposta (con la letteratura): H. Merklein, «Escatologia nel Nuovo Testamento», 16.

[23] Lo schema temporale apocalittico utilizzato dalla Chiesa era necessario per poter affrontare a un livello adeguato il pericolo del docetismo e della gnosi. Nella situazione odierna, l'apocalittica, mantiene il suo significato in quanto sottolinea il carattere ammonitorio dell'escatologia (sottolinea il significato del tempo terreno), rileva il carattere universale della resurrezione ed anche la corporeità radicale di essa. Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 145.

[24] G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 61.

[25] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 59-63. «Parusie gibt es nur in dem Sinn, daß derjenige, der durch den Tod hindurchgegangen ist, vor Gott erscheint, beziehungsweise daß Gott vor ihm erscheint». *Ibid.*, 61. Nelle sue considerazioni G. Lohfink si richiama alle posizioni della teologia protestante (tra l'altro K. Barth, P. Althaus, G. Hoffmann, E. Brunner, ed anche a quelle di R. Bultmann). Il suo merito in proposito consiste, secondo lui, nella riuscita prova di situare la fine della storia nella morte dell'individuo e in questo modo di eliminare il problema dell'ultimo giorno. Si paragoni una domanda dell'area protestante: «Viene però da chiedersi se l'escatologia neotestamentaria si lascia inquadrare tutta quanta in uno schema storico-salvifico che permette di spiegare la tensione tra il "già" e il "non ancora" nel senso di una successione progressiva di eventi e magari di uno sviluppo lineare». W. Kreck, *Dogmatica evangelica*, 301.

obiezioni che concernono anche gli autori protestanti, le quali riguardano il deprezzamento della storia e della storicità, il ruolo del futuro nell'escatologia e infine la tensione tra la temporalità e l'eternità. Tuttavia, secondo Lohfink, le diverse obiezioni diventano infondate se si ammette una modifica basata sull'approfondita riflessione riguardante il tempo. Inizialmente il problema del legare la storia e il suo compimento era insolubile, poiché si riconoscevano solo due possibilità situate ai poli opposti: tempo ed eternità. Al contrario si deve prendere in considerazione la possibilità di un concetto intermedio: l'idea di *aevum*, risalente in genere alla filosofia greca sviluppata in seguito nell'epoca del Medioevo e riferita alla vita degli angeli. Questo concetto, che non contiene in sé una linea cronologica essendo tuttavia legato al tempo, può almeno aiutare a descrivere la situazione dell'uomo dopo la morte: l'uomo nella sua morte non esce dalla storia entrando nell'eternità pronta da sempre, ma entra nella storia eternizzata[26].

La comprensione di evo in Lohfink è legata all'interpretazione di San Tommaso. Nella *Summa Theologiae*, I 5, 10 Tommaso, essendo in dipendenza dal sistema concettuale neoplatonico che ammetteva l'eternità quale un'asserzione concernente l'essere[27], vede la differenza tra l'eternità e l'evo non nel rapporto ai confini temporali (l'eternità è una realtà senza inizio e senza fine, l'*aevum* ha un inizio non ha tuttavia una fine), bensì nella mutabilità dell'essere stesso[28]. Più un essere si

[26] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 63-66. Il concetto latino di *aevum* (anche *aeviternitas, aevitas*), l'equivalente del greco αἰών, significava originariamente in tutte e due le lingue vita, il tempo di vita, generazione, ma anche epoca. La parola acquisisce il suo significato specifico in Platone quale espressione dei vari gradi dell'eternità. Il termine ammette il suo senso fisso nel XIII secolo come l'eternità creata (*aeternitas creata*) che esprime la durata di esseri come gli angeli. Il problema concernente l'idea di *aevum* consisteva nella controversia legata alla successione temporale in questo stato. Cf. W. Wieland, «Aevum», 88-89. Si veda anche Id., «Kontinuum und Engelzeit bei Thomas von Aquino». L'evo «è una misura che fa conoscere il modo proprio di durare delle realtà immutabili finite; un durare che inizia con un primo *nunc* e che continua senza fine in una successione di *nunc* finiti, attuati per il concorso continuo della potenza divina. Una successione di prima e dopo, senza nessuna variazione nella forma immutabile della realtà spirituale». V.C. Biagi, «La dottrina della temporalità e del tempo», 141. Quanto alla problematica del legame tempo-eternità si vedano M. Bordoni, «Vita eterna», J.B. Lotz, «Geschichtlichkeit und Ewigkeit». Si vedano inoltre F. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*; C. Peter, *Participated Eternity*, part. 7-34.

[27] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 65.

[28] Tommaso si serve della definizione boeziana di eternità («Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», *De consolatione philosophiae*, V). Le conclusioni che ne trae sono le seguenti: «Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens […]. Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens». Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I 10, 1. Per la mente umana l'unica possibilità della comprensione del concetto di eternità esiste a partire dall'esperienza del tempo, che non è altro che la misura di un movimento. Ogni movimento è divisibile in singole tappe che sono nel rapporto della successione e la nostra mente le percepisce in quanto antecedenti e successive. L'eternità invece è lo stato senza qualsiasi successione dei singoli momenti, data la mancan-

allontana dall'immutabilità più si allontana dall'eternità. Ad esempio nel caso degli angeli, questi non subiscono dei cambiamenti, tuttavia nella loro esistenza c'è la possibilità delle scelte; inoltre c'è anche la mutabilità dei pensieri, dei sentimenti. Pertanto la durata di alcuni esseri va misurata mediante il concetto di *aevum*, a differenza dell'eternità che non è legata ad alcuna mutabilità dell'essere[29]. D'altra parte, per quanto riguarda l'essere stesso, l'esistenza nell'*aevum* può essere descritta quale *totum simul*, sebbene esso contenga degli elementi che sopraggiungono e passano; qualsiasi mutamento nell'essere che si trova nell'*aevum* è di carattere contingente[30].

La soluzione di Tommaso non è del tutto soddisfacente per Lohfink, dato che è eccessivamente concentrata sullo schema metafisico sostanza-accidenti e come tale trascura totalmente la dimensione fenomenologica della temporalità[31]. Importante è nondimeno che già nel Medioevo esistesse un apparato concettuale che permetteva d'introdurre una dimensione intermedia tra temporalità e eternità[32].

Lohfink sottolinea che ai tentativi della descrizione del modo dell'esistenza nella realtà del *eschaton* la teologia può soltanto creare delle affermazioni in chiave analoga, ed evitare che nel caso dell'aldilà vengano adoperate le categorie temporali. Il punto di avvio positivo può trovarsi nel modo di sperimentare il tempo dall'uomo. Se la morte esprime il termine dell'esistenza nel tempo, è applicabile il termine di *aevum* che significa «non v'è in esso né un prima né un dopo, non v'è nessun passato che non ci sia più e nessun futuro che non ci sia ancora. Non v'è in esso più quello fluente "adesso" che divide l'esistenza in molti singoli momenti del presente che compaiono e svaniscono»[33]. Una situazione diversa comporterebbe la necessità di un permanente prendere la decisione nei confronti di Dio, caratteristica per l'esistenza nel tempo. La nuova dimensione in cui l'uomo entra

za di un movimento. *Ibid*. Seguendo la logica del pensiero di Boezio (Cf. *De consolatione philosophiae*, VI) Tommaso constata che nei confronti del tempo anche l'eternità è una misura: concerne l'essere immutabile («aeternitas est mensura esse permanentis»). Egli si distanzia dall'opinione secondo la quale la differenza tra il tempo e l'eternità consiste nella mancanza di un inizio e di una fine nell'ultima. E' una cosa secondaria. La vera differenza riguarda il movimento. Nell'eternità abbiamo a che fare con «tota simul», invece il tempo significa lo scorrere di un adesso, che non rimane mai lo stesso. Vari momenti comportano un cambiamento. Il soggetto distingue in essi un prima e un dopo, il che è l'essenza della temporalità. Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I 10, 4.

[29] «Sic ergo tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniugi possunt: aeternitas autem non habet prius neque posterius». Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I 10, 5.

[30] Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I 10, 5.

[31] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 66. Inoltre l'autore aggiunge: «Hätte Thomas für die Bestimmung des aevum allein die Zeitlichkeit des Menschen zum Ausgangpunkt genommen, wäre ihm höchstwahrscheinlich die Abgrenzung zur Ewigkeit weniger abstrakt geraten». *Ibid*.

[32] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 66.

[33] G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 67.

nella morte, viene descritta da Lohfink quale tempo trasfigurato, oppure quale temporalità trasfigurata («verklärte Zeit», «verklärte Zeitlichkeit») e come tale diventa per lui equivalente del *aevum* medioevale. Quello che cambia è il punto di partenza: non è più una speculazione concernente la vita degli angeli, bensì il modo d'esistenza dell'uomo nello stato del compimento escatologico. Questo termine significa l'insieme di tutta la vita dell'uomo che viene focalizzata in un solo, unico momento: nell'eterno «adesso»[34]. Soltanto l'ammissione di tale concetto permette di parlare della vera autorealizzazione dell'uomo poiché egli stesso raggiunge il suo fine e lo possiede pienamente. L'*aevum* è una nuova forma d'esistenza che non perde il legame con la temporalità e il suo rapporto con il tempo consiste nell'essere formato dallo stesso. L'esistenza nell'*aevum* non è un distaccarsi dal tempo, bensì, al contrario, significa la pienezza del tempo nel senso che tutto il tempo vissuto dall'uomo viene concentrato in un solo momento, nell'eterno oggi. L'*aevum* non solo scaturisce dal tempo, ma lo è in quanto significa il possesso del tempo vissuto nella sua totalità (*tota simul*). E' uno stato che abbraccia l'insieme dell'esistenza che durante la vita si esprime attraverso vari momenti aventi una successione temporale. In questo modo ogni momento della vita dell'uomo acquisisce anche il significato escatologico. Inoltre l'idea di *aevum* permette di superare l'insufficienza del servirsi solo dei due concetti opposti: la temporalità dell'uomo e l'eternità di Dio[35].

Tale totalità del tempo va tuttavia intesa in senso molto ampio: essa non è una semplice somma dei momenti della vita passata. Il nostro modo di descrivere la realtà fa distinzione tra l'evento stesso e il suo statico risultato che continua. Ad esempio la formula «Cristo è risorto» descrive sia l'evento della risurrezione come qualcosa di concluso, sia lo stato come frutto di questo evento. Tale differenziazione tra l'avvenire e il suo risultato, movimento e riposo, processo e stato, è caratteristica esclusivamente per lo stato in cui scorre il tempo. Invece nel tempo trasfigurato tale distinzione viene superata a favore di una più avanzata unità[36]. Per i defunti (che risorgono nella morte)

> […] il tempo trasfigurato […] non va descritto solo come essere risorti, bensì, allo stesso tempo come venire risuscitati; non solo quale eterno riposo di sabato, ma anche quale eterno entrare nel riposo di sabato; non solo come il definitivo essere

[34] «Verklärte Zeit […] ist also tatsächlich ein *tota simul*, ein Zusammengefaßtsein der gesamten Existenz in einem einzigen, "ewigen" Jetzt». Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 67.

[35] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 67-68.69 n.107.70.73. Altrove Lohfink precisa che per lui il concetto di *aevum* è soltanto il punto di partenza verso l'idea di tempo trasfigurato. L'evo è un concetto in se stesso limitato per quanto riguarda la possibilità della sua applicazione, consente tuttavia di superare la tensione tra il tempo e l'eternità ed è sempre legato al senso del tempo da parte dell'uomo. Cf. Id., «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 146.

[36] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 68.

presso Dio, ma anche come il definitivo tendere-verso-Dio; non solo quale frutto del tempo terreno, bensì anche quale processo dell'essere incorporati nel tempo trasfigurato («als der Prozeß des Hineingezeitigtwerdens in die verklärte Zeit»)[37].

L'ammissione del concetto di tempo trasfigurato risolve la questione della tensione tra l'esigenza di esprimere il dinamismo della vita eterna e una certa staticità riguardante il fatto del raggiungere lo stato della pienezza. In pratica, la teologia di solito si serve più delle categorie statiche, partendo dalla situazione del compimento raggiunto, e solo quale una cosa secondaria aggiunge la necessità di vedere l'eternità come una realtà dinamica[38]. Tale situazione comporta il pericolo di comprendere il compimento a somiglianza del processo storico e temporale. Al contrario la categoria del tempo trasfigurato permette di intenderlo quale costante procedimento di tutta l'esistenza terrena verso la sua forma definitiva, che si esprime attraverso una nuova forma di temporalità che abbraccia sia il compimento sia il processo stesso del giungere ad esso, perché non esiste la differenza tra *fieri* e *factum esse*[39]. E' quindi una dimensione che contemporaneamente contiene tutto il tempo vissuto dall'uomo ed è anche il processo stesso del giungere della storia dell'uomo al suo fine definitivo. Il dinamismo della vita nell'aldilà risulta in tale situazione non da uno stato raggiunto dall'uomo che solo secondariamente viene descritto quale dinamico, bensì siamo in presenza di un dinamismo che scaturisce dal carattere del processo stesso, il quale non è altro che l'eterno entrare nel compimento che allo stesso tempo è anche sempre raggiunto[40].

2.3 *Il compimento della storia alla luce del tempo trasfigurato*

Per Lohfink l'*aevum*, considerato in senso più ampio, può venire applicato non solo allo stato dell'individuo dopo la morte, ma è anche in grado di risolvere la questione del compimento della storia.

[37] G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 68-69.

[38] L'esempio di tale atteggiamento Lohfink lo ritrova in L. Boros: «Unsere Ewigkeit wird […] ein immerwährendes Hineinschreiten in Gott sein. Alles Statische geht im Himmel in eine grenzenlose, sich in die Unendlichkeit fortzeugende Dynamik über. Im Himmel ist nichts starr. Vollendung ist ewige Wandlung. Zustand endloser, ungebrochener Lebendigkeit». L. Boros. «Der neue Himmel und die neue Erde», 21. Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 69.

[39] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 69, «Geschichte und Vollendung», 206. «"Verklärte Zeit" ist gerade nicht mehr der sich ständig ereignende Abbruch des jeweiligen "Jetzt" in die Vergangenheit. "Verklärte Zeit" muß vielmehr die Integration aller in der eigenen Lebensgeschichte gelebten Gegenwart in eine neue, bleibende Gegenwärtigkeit sein. Diese Gegenwärtigkeit darf aber weder nach dem Modus des *fieri* noch nach dem Modus des *factum esse* gedacht werden, weil sonst – unbesehen – irdische Zeitmodi univok auf die jenseitige Existenz übertragen würden». *Ibid*., 206.

[40] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 69-70.

Lohfink condivide il pensiero di Greshake per quanto riguarda il rapporto tra la storia e l'uomo individuale. L'uomo, mentre esercita la sua libertà, contribuisce al percorso della storia ed alla forma del mondo, allo stesso tempo interiorizzandoli. Morendo, divenuto un «pezzo» della storia e del mondo, porta con sé la parte di essi, contenuti in sé, nello stato del compimento. Il compimento del mondo consiste quindi non in un evento, momento puntuale, ma in un processo. Il mondo si compie attraverso le morti degli individui i quali oltrepassando la soglia dell'aldilà, contribuiscono al graduale completarsi del mondo nell'aldilà[41]. Tale visione può essere ancora approfondita se viene applicato il concetto di tempo trasfigurato. Tuttavia, a differenza di Greshake, l'entrata nella dimensione del tempo trasfigurato, data la natura dell'ultimo che abbraccia tutta la dimensione del tempo terreno, significa anche ogni volta l'entrata in una realtà che contiene già la pienezza della storia:

> Per il singolo uomo ciò significa che nella morte sperimenta non solo il suo proprio *eschaton*, ma simultaneamente l'*eschaton* del mondo e di tutta la storia. Egli sperimenta nel varcare la morte non solo che davanti a Dio si accumula tutta la sua storia individuale, ma contemporaneamente – collegata alla propria storia attraverso migliaia di fili – la storia del mondo e di tutti uomini[42].

In realtà, nel caso della proposta di Lohfink ci troviamo di fronte al concetto di salto temporale introdotto dalla teologia protestante. L'uomo nella morte raggiunge il punto dove simultaneamente con lui arriva alla sua fine anche tutta la storia, e dove ha luogo la resurrezione universale[43]. Poiché le resurrezioni di tutti gli uomini coincidono, per colui che muore in realtà non v'è spazio per una dimensione temporale, che si trovi tra la morte e il compimento universale. Dopo la morte non esiste una dimensione in un certo qual modo legata alla storia che ancora continuerebbe. Il defunto all'interno della morte stessa (nella «"Innenseite" des Todes») supera la distanza che lo separa dalla fine dei tempi[44]. Per quanto riguarda la fine temporale della storia, essa come concetto non è indispensabile e la storia potrebbe estendersi «nel frattempo» *ad infinitum*. Nondimeno il momento della morte significa sempre il trovarsi in una realtà che abbraccia l'insieme della storia[45].

[41] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 71-72.

[42] G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 72.

[43] «Allerdings verlegte die traditionelle Dogmatik diese Begegnung der gesamten Menschheit mit Gott auf einen Punkt am Ende der Welt. In dem Augenblick, wo ich damit ernst mache, daß im Tod der ganze Mensch vor Gott erscheint, und gleichzeitig begriffen habe, daß zu jedem Mensch sein Leib und damit ein ganzes Stück der Welt gehört und daß in diese Welt viele andere Menschen hineingehören – in diesem Augenblick muß ich notwendigerweise annehmen, daß ich im Tod mit all den Menschen, die zu mir und meiner Welt gehören, ja daß ich mit der ganzen übrigen Menschheit vor Gott hintreten werde». G. Lohfink, «Was kommt nach dem Tod?», 219-220. «Das Ende der Welt steht für mich nahe vor der Tür», *Ibid*., 221.

[44] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 195 n.11.

[45] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 72.

2.4 *Vantaggi del concetto di tempo trasfigurato*

Accanto alla soluzione unitaria nell'escatologia, l'idea di tempo trasfigurato permette d'evitare la domanda sia sulla fine temporale della storia che sul suo temporale inizio. Ambedue le domande non concernono la teologia la quale a sua volta si interessa esclusivamente alla creazione stessa e al suo compimento, e non ai confini temporali dei suddetti contenuti[46].

Mediante l'introduzione del concetto di tempo trasfigurato è stata ripresa anche una certa intuizione della teologia dialettica, che vedeva l'*eschaton* come una realtà che viene raggiunta non alla fine della storia, ma che si trova sopra ogni istante di essa oppure che è già presente in ogni momento della storia. Inoltre, attraverso questo concetto di tempo si può evidenziare il significato e la serietà della storia, che tutta quanta entrerà, anzi, sarà il vero contenuto del mondo compiuto, cioè della «eterna messe»[47] del tempo vissuto[48].

Lohfink utilizza le sue considerazioni riguardanti il tempo trasfigurato anche per la soluzione sulla questione dell'imminenza del regno di Dio. L'agire di Dio, che si esprime nella venuta definitiva del regno di Dio, è solo allora una realtà universale quando abbraccia tutta la storia e tutti gli uomini. Tale agire escatologico e definitivo di Dio esclude un posteriore scorrere della storia. Per il pensiero semitico era sufficiente parlare dell'ultima generazione che avrebbe sperimentato

[46] Cf. G. LOHFINK, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 72-73. Si vedano anche le considerazioni di M. KEHL: «Beides, Schöpfung und Wiederkunft, können wir nicht mit unseren normalen irdischen Sinne, die ja an Raum und Zeit gebunden sind, wahrnehmen oder mit Hilfe besonderer geschichtlicher Erkentnisse datieren, also auf ein bestimmtes Datum unserer Zeitlinie eintragen. […] *Schöpfung* besagt, daß der *Ursprung* der ganzen Welt, also auch der Ursprung von Raum und Zeit im ewigen, unsichtbaren Willen Gottes liegt – vor aller Zeit. Die Welt ist *mit* der Zeit von Gott geschaffen worden, nicht *in* der Zeit. [...] Etwas ganz anderes ist dagegen der mögliche *Anfang* der Welt, des Raumes und der Zeit, dem wir uns durchaus mit naturwissenschaftlichen Hypothesen und Erkentnissen nähern können (z.B. mit der Hypothese vom "Urknall"). *Wie* jedoch die Welt samt Raum und Zeit aus dem Schöpfungswillen Gottes "entsprungen" und entstanden ist, *wie* es überhaupt zum Anfang von Raum und Zeit gekommen ist, darüber können wir nur in vielen Bildern und Symbolen des röligiösen Glaubens sprechen. […] Genauso steht es mit dem anderen Pol von Raum und Zeit, mit der *Wiederkunft Christi*: Durch sie wird die Welt nicht in Raum und Zeit, sondern *mit* Raum und Zeit *vollendet*, also in das ewige Leben Gottes hinein bewahrend und verwandwelt "aufgehoben". M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende?,* 107.

[47] Si paragoni: «Die verklärte Ewigkeit des Irdischen ist vielmehr die Frucht der Zeit und Geschichte selbst», K. RAHNER, «Zum Sinn des Assumpta-Dogmas», 248.

[48] Cf. G. LOHFINK, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 73. Inoltre il tempo trasfigurato permette di apprezzare di più il significato della storia anche nella sua dimensione orizzontale. Lohfink vede la possibilità di legare alla sua proposta una teleologia intrastorica, orizzontale («innergeschichtliche, horizontale Teleologie»). Essa risulta dall'influsso dell'agire umano sulle altre persone che sono abbracciate dagli effetti del nostro agire; quest'agire contribuendo allo sviluppo del mondo viene, mediante le conseguenze scaturenti dal suo concetto di *aevum*, in ogni istante della storia simultaneamente trasferito nella dimensione del tempo trasfigurato. Cf. *Ibid*., 74.

questo agire di Dio. Il concetto di ultima generazione ha tuttavia solo valore rappresentativo, e come tale sostituisce tutta l'umanità (cf. un analogo schema di pensiero in Lc 11,49-51). Se nella predicazione di Gesù abbiamo a che vedere con l'annuncio dell'agire universale e definitivo di Dio, lo schema che parla della morte come l'entrata nel tempo trasfigurato corrisponde pienamente alle esigenze interpretative al riguardo. Esso mostra nettamente come l'individuo può sperimentare nell'istante della sua morte la fine della storia. Attraverso questo evento illimitato per quanto concerne i suoi confini temporali, esteso su tutta la storia, Dio incontra tutta l'umanità in modo universale e definitivo. Tutto il tempo trasfigurato diventa in realtà un grande evento, in cui Dio manifesta la sua signoria universale e definitiva. Anche la *Naherwartung* trova così la sua soluzione. Gesù parlava chiaramente a riguardo della realtà del regno di Dio; questa realtà non era qualcosa che doveva verificarsi in un futuro indeterminato, anzi sottolineava la vicinanza e la presenza della dimensione del regno per tutti i suoi ascoltatori. La situazione diventa molto più facile se ammettiamo la possibilità di situare gli *eschata* dell'individuo e del mondo nella morte dell'uomo. Allora tutti gli uomini sono ugualmente vicini al momento della definitiva venuta di Dio che si realizza proprio nella morte di ciascuno. La *Naherwartung* diventa di fatto l'attesa della propria morte e col passare delle generazioni non perde mai la sua intensità. Allo stesso tempo viene mantenuta l'inconsapevolezza del momento stesso della venuta del regno, presente nel Nuovo Testamento, data l'ignoranza dell'istante della morte stessa[49].

3. **La discussione concernente il tempo della resurrezione**

3.1 *Altri argomenti in favore della resurrezione nella morte*

Sia la proposta di Greshake che quella di Lohfink, della coincidenza temporale del momento della morte e della resurrezione (anche se in entrambi gli autori intesa in modo del tutto diverso), hanno trovato la loro continuazione ed approfondimento in vari argomenti, utilizzati sia dagli stessi autori che da altri.

3.1.1 La resurrezione nella morte nella Bibbia

Nella discussione troviamo degli argomenti legati all'interpretazione dei passi neotestamentari, di cui si servono alcuni autori che parlano della coincidenza del-

[49] Cf. G. LOHFINK, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 75-78.

la morte e della resurrezione, condividendo sia il punto di vista di Boros[50] e di Greshake, sia la linea di Lohfink.

Una delle origini della discussione nel campo biblico si trova nell'articolo del gesuita tedesco H. Zeller «Corpora sanctorum» pubblicato nel 1949 e dedicato all'interpretazione del testo di Mt 27,52-53 il quale parla della resurrezione di «molti corpi di santi» nel momento della morte di Gesù i quali «uscendo dai sepolcri […] entrarono nella città santa e apparvero a molti». Il testo stesso non discorre della resurrezione nella morte tuttavia, attraverso l'articolo di Zeller[51], è diventato il punto di partenza per alcuni autori, in quanto base del parlare di una resurrezione compresa in un modo diverso dallo schema temporale classico.

Per K. Rahner, il frammento parla delle persone («Cristo risorto, Maria e anche altri») che godono della corporeità trasfigurata[52].

Al medesimo testo e alla sua interpretazione patristica si richiama G. Greshake nel contesto della sua proposta della resurrezione nella morte[53].

Anche von Balthasar considera il testo come l'indicazione della possibilità dell'inaugurazione dello stato definitivo dei defunti subito dopo la morte[54].

Il testo di Mt 27,51b-53 viene evidenziato anche da G. Lohfink. Esso getta la luce sul significato della morte di Gesù mostrando attraverso la forma narrativa il carattere soteriologico ed escatologico della stessa. Lohfink sostiene che il racconto delle apparizioni dei santi dell'Antico Testamento è sorretto dall'esperienza storica di testimoni oculari per i quali essa fu il segno del passaggio nel nuovo eone. La questione dell'escatologia individuale non era allora qualcosa di significativo e pertanto l'evento della fine poteva essere concepito in quanto già presente. Solo con la morte della prima generazione dei fedeli si fa strada la domanda legata alla sorte dell'individuo dopo la morte. La Chiesa tuttavia non riprende lo schema di una resurrezione dalla morte analoga a quella di Cristo[55]. Nella fede della Chiesa si creò una forte convinzione riguardante la particolarità del ruolo della morte del Cristo rispetto agli altri. Tale convinzione trovò la sua forma espressiva tra l'altro (accanto alle formulazioni dirette come ad esempio Col 1,18 e Ap 1,5) nella cesura temporale tra la resurrezione del Cristo e quella dei fedeli. Essa è già visibile anche nel testo stesso di Mt 27,51-53: anche se il frammento lega la morte di Gesù

[50] Si deve notare che la sua interpretazione della resurrezione nella morte, presentata nel Cap. I, 2.6, viene mantenuta nelle pubblicazioni ulteriori. Cf. L. Boros, *Esistenza redenta*, 50-54; *Vivere nella speranza*, 40-43; «Hat das Leben einen Sinn?», 677.

[51] Si veda Cap. I, 2.

[52] Cf. K. Rahner, «La risurrezione della carne», 463. Si veda anche il suo riferimento alla tradizione ecclesiastica parlante della resurrezione degli individui prima della resurrezione universale: Id., «A proposito dello "stato intermedio"», 568.

[53] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 364 n.20. 388-389.

[54] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 302.307.308.

[55] Si veda Cap. II, 3.1.2.

al risuscitamento di «molti santi», tuttavia «permette» loro di uscire dalle tombe solo dopo la resurrezione di Cristo. Importanti inoltre erano i concetti dell'apocalittica che come sfondo contenevano l'idea di resurrezione in quanto evento appartenente alla fine dei tempi e legato allo schema immaginativo dell'apertura dei sepolcri (il che è anche presente in Mt 27,51-53). Oltre a ciò, con la venuta dei concetti greci la possibilità del parlare di una resurrezione nella morte diventò ancora più difficile, data la predominanza dell'idea di resurrezione legata alla dimensione corporea. In tale contesto parlare di una resurrezione dalla morte avrebbe significato prendere le posizioni caratteristiche per la gnosi e per il docetismo[56].

Oltre la discussione sul Mt 27,51-53 troviamo anche altri tentativi finalizzati di fondare l'idea della resurrezione nella morte biblicamente.

K. Rahner sottolinea che il testo biblico fornisce due serie d'affermazioni riguardanti la sorte dell'uomo dopo la morte. Per un verso vediamo l'accento posto sulla speranza della resurrezione della carne, derivante dall'idea veterotestamentaria della salvezza del popolo, solo tardivamente trasferita alla sorte dell'individuo, e per l'altro invece l'affermazione dell'essere con Cristo immediatamente dopo la morte (Lc 23,43; Gv 5,24). Gli autori non cercarono d'armonizzare i due gruppi di asserzioni, lasciando aperta la discussione a tale proposito[57]. In ogni caso, l'esistenza dello stato intermedio non è l'oggetto dell'insegnamento del Nuovo Testamento, bensì appartiene piuttosto alle prove successive della coordinazione dei pertinenti dati biblici, le quali non sono state soddisfacenti[58]. Al contrario i testi biblici che parlano dello stato intermedio o presuppongono l'esistenza di esso non necessariamente propongono tale stato come l'elemento dottrinale vincolante servendosene invece per esprimere altro contenuto[59].

> […] Il fatto che una volta tali domande non siano distinte, il fatto che per motivi culturali e niente affatto genuinamente teologici, non fosse possibile operare tali distinzioni, non ci obbliga oggi a tralasciare di distinguere tra il contenuto vincolante di un'affermazione e il suo modo (condizionato dal tempo) di esprimerlo secondo uno schema rappresentativo allora vigente[60].

[56] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 142-144.
Quanto all'interpretazione di Mt 27 si vedano anche J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 354; H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 86; J. Auer, «Auferstehung des Fleisches», 35-36. Quanto all'analisi biblica del frammento si veda I. Maisch, «Die österliche Dimension des Todes Jesu». L'autore al contrario sottolinea il cartattere simbolico della descrizione.

[57] Per Rahner dal fatto dell'esistenza dello *sheol* non si può dedurre il concetto di salvezza dell'anima. Cf. «A proposito dello "stato intermedio"», 561.

[58] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 560-562.

[59] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 569.

[60] K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 570.

L'opera di G. Greshake *Auferstehung der Toten* contiene un'analisi dei frammenti neotestamentari legati a un ipotetico stato intermedio. Analizzando i testi paolini riguardanti la resurrezione l'autore sottolinea che Paolo rappresenta il tipo di pensiero legato all'esistenza di due eoni. Per lui la vera svolta tra gli eoni ha già avuto luogo: nella persona del Cristo che ha iniziato la promessa signoria di Dio («le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove», 2Cor 5,17) sebbene il passato non sia stato ancora superato totalmente. Ne scaturisce la questione del reciproco rapporto tra i due eoni. Il periodo inaugurato da Cristo viene improntato all'opera della giustizia («Gerechtigkeit») di Dio verso la sua creatura che si esprime tra l'altro mediante la resurrezione dei morti. La nuova alleanza acquisisce così una qualità nuova rispetto alla precedente e consiste nella promessa di vita. Ciò, a partire da Cristo stesso, diventa visibile soprattutto nella morte, la quale diviene l'evento salvifico rivolto verso la vita (cf. 2Cor 5,14)[61].

Greshake si concentra sul significato dell'espressione εν Χριστω che descrive lo spazio di vita riempito di Cristo e qualificato dal suo potere[62]. L'essere in Cristo viene inteso come la partecipazione all'evento della sua croce e resurrezione. Quest'evento si caratterizza di una particolare dialettica di morte e vita, di fine e inizio, di passato e futuro. L'essere in Cristo significa ricevere il dono della vita attraverso la stessa dialettica: mediante il paradossale dono della morte l'uomo ottiene la vita, esattamente ad immagine del Cristo (cf. Gal 2,19s; Rom 6,1ss; 2Cor 4,10s)[63]. Non esiste una negativa diastasi tra il presente e il futuro. La domanda concernente la resurrezione dei morti trova risposta in questo contesto. Per quanto riguarda l'interpretazione tradizionale del tempo della resurrezione, i testi escatologici paolini non danno la conferma a riguardo. Ad esempio il testo classico 1Tes 4,13-17 non è l'illustrazione dell'evento della fine, ma esprime la certezza che sia i morti che i vivi saranno una volta insieme, in risposta alla preoccupazione dei Tessalonicesi che i morti non parteciperanno alla parusia. La chiave alla comprensione del frammento si trova nell'espressione «essere sempre con il Signore» (v.17), descrivente la situazione concernente sia i vivi che i morti[64]. Neanche il difficile testo di 2Cor 4,16-5,10 parla dello stato intermedio. Si tratta in esso della salvezza che riguarda anche il corpo. Abbiamo quindi a che fare con l'accento antignostico. La trasformazione del corpo non è tuttavia la meta in se stessa, ma viene subordi-

[61] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 239-252. Il concetto di vita non viene limitato solo all'aspetto fisico, ma abbraccia anche altre dimensioni: pace, gioia, libertà, giustizia, amore, felicità, futuro stabile ecc. Cf. *Ibid*., 248. Tuttavia l'accento si trova nella resurrezione: «Gott ist es, der in der Auferweckung Jesu den neuen Äon des Lebens aus den Toten auch für uns hat anbrechen lassen und der im Erweis seiner universalen Lebensgabe und Lebensmacht seine allumfassende Herrschaft aufrichtet», *Ibid*., 249.

[62] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 253-257.

[63] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 258-261.

[64] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 288-291.

nata al «abitare presso il Signore» (5,8). E proprio la speranza dell'essere con Cristo è lo scopo del frammento[65]. Anche nel caso di un altro testo: Rom 8,11-25, Paolo parla di essere legati al Cristo; il testo ha quindi il carattere puramente teologico[66].

D'altronde c'è il testo Fil 1,21-26 che parla direttamente della comunione con il Cristo subito dopo la morte. Tale comunione («essere con Cristo» v.23) susseguente la morte è immediata ed è la partecipazione alla sorte escatologica di Gesù. Dato che nei testi precedenti tale «essere con Cristo» (e le espressioni equivalenti) descriveva lo scopo dell'evento parusiaco, la medesima formula utilizzata in Fil 1,21-26 nel caso del singolo credente dovrebbe avere lo stesso significato: anch'essa corrisponde all'identico contenuto della descrizione dell'evento parusiaco. E' difficile, se non impossibile, trovare una differenza qualitativa tra il carattere dell'«essere con Cristo» in tutti questi testi. Essi parlano di qualcosa d'identico che altrove viene chiamato la resurrezione dei morti[67]. Sono due modi d'esprimere lo stesso contenuto teologico. La resurrezione della fine dei tempi e la morte implicano lo stesso: la partecipazione alla sorte di Gesù. Come nel caso di Cristo Dio attraverso la morte mostrò la sua fedeltà, così anche accade nel caso dei credenti. La morte e la resurrezione non sono due eventi diversi, bensì due modi del parlare dello stesso mistero che vengono utilizzati da Paolo senza una prova della loro armonizzazione[68].

Secondo L. Boff una dialettica particolare è presente in Giovanni. Da una parte viene affermata la resurrezione dell'ultimo giorno, conforme alle aspettative dei giudei (cf. Gv 11,24; 6,39-40.44.54), dall'altra il fatto del possedere la vita già adesso (cf. Gv 5,24; 6,40.47) Colui che crede in Gesù è già adesso passato dalla morte alla vita e non muore più (cf. Gv 11,26; 5,24-25). Avviene qui quindi uno spostamento degli accenti: si mette in rilievo l'unione con il risorto sulla terra che diviene così forte da significare una reale liberazione dal potere della morte. I testi parlano univocamente della resurrezione che si trova al di là della morte[69].

[65] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 291-293.

[66] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 293-294.

[67] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 296-399. Da escludere è anche secondo l'autore l'idea di uno sviluppo di pensiero escatologico in Paolo che prima si sarebbe caratterizzato dell'attesa imminente della parusia e nella sua fase tardiva sarebbe stato improntato alla speranza dell'immortalità dell'anima. *Ibid*., 297 n.25.

[68] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 300-303. Paolo avrebbe preso in prestito la possibilità della coesistenza delle varie forme rappresentative concernenti la stessa realtà. L'esempio nella teologia giudaica del suo tempo si trova nelle due rappresentazioni: dell'attesa della resurrezione legata alla permanenza nello *sheol* e l'attesa dei tempi messianici e del nel paradiso celeste. Cf. *Ibid*., 300. Della risurrezione nella morte in base al testo Lc 23,43 e Fil 1,23 parla anche H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 94 n.52. Il modo di pensare simile a Greshake si veda in L. Boff, *La nostra resurrezione nella morte*, 89-91.

[69] Cf. L. Boff, *La nostra resurrezione nella morte*, 91-92.

3.1.2 La resurrezione nella morte fondata cristologicamente

Un'altro gruppo di argomenti si richiama a Cristo quale paradigma reale dell'escatologia.

G. Lohfink sottolinea che nel caso della resurrezione del Cristo viene utilizzato il termine che secondo i concetti del tempo era legato esclusivamente all'escatologia universale. Tale resurrezione avrebbe dovuto aver luogo alla fine dei tempi. Inoltre, non si può parlare di alcun spazio temporale tra la morte di Gesù e il momento della resurrezione. Proprio nella morte di Cristo inizia l'agire definitivo di Dio, il nuovo eone e la nuova creazione. Il modello del tempo trasfigurato non vuole vedere in Cristo un'eccezione, bensì rileva il fatto della piena esemplarità della sua persona: quello che avvenne nel caso di Cristo avverrà anche in noi e la morte dell'individuo significa l'entrata nello stato del compimento escatologico[70].

Oltre a ciò, analizzando l'idea di regno di Dio vediamo che la predicazione di Gesù concernente la venuta dello stesso trovò il suo compimento nella sua resurrezione. Allora il regno è venuto definitivamente e in modo accessibile per tutti. Oggi il regno viene così come veniva ai tempi di Gesù stesso, cioè mediante la parola, i segni che l'accompagnano, mediante le opere della carità che vengono compiute in nome di Gesù ecc. Tuttavia il regno di Dio giunge a noi in modo definitivo là dove giunse a Gesù stesso: nella morte-resurrezione[71].

Anche per M. Kehl l'argomento dell'esemplarità («Urmodell») di Gesù Cristo nei confronti dell'escatologia cristiana è di grande importanza. Il Dio Padre riceve il dono della vita di Gesù e allo steso tempo risponde restituendogli la vita attraverso la resurrezione dai morti. L'evento stesso della morte e resurrezione è totalmente inseparabile per quanto riguarda la sua dimensione temporale essendo un solo atto. Non v'è invece una coincidenza tra il fatto stesso e l'aspetto fenomenologico della resurrezione. Inoltre, si deve decisamente distinguere il fatto delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione e l'evento stesso che come tale è sopratemporale. Non si può trasferire quello che avvenne nella vita intratrinitaria sulla dimensione del tempo sperimentata dall'uomo[72].

F.J. Nocke rileva che secondo il vangelo di Giovanni la morte del Cristo è allo stesso tempo anche la sua elevazione[73], glorificazione[74]. La morte e la resurrezione diventano due lati del medesimo evento. Coincidono anche l'esperienza della re-

[70] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 80-81.

[71] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 138-139. «Ratzingers Bemerkung, daß die Botschaft von der Auferstehung Jesu am dritten Tag sehr deutlich zwischen Tod und Auferstehung eine Zäsur setzt und daß somit auch bei Christus Tod und Auferstehung zusammenfallen, wird zumindest manchen Exegeten nur ein Kopfschütteln abgewinnen», G. Greshake, Recensione di J. Ratzinger, *Eschatologie* in ThRv 74 (1978) 483.

[72] Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?,* 127.

[73] Cf. Gv 3,14; 8,28; 12,32.34.

[74] Cf. Gv 7,39; 12,16.23.

surrezione e il dono dello Spirito Santo[75]. Per quanto concerne la comprensione della formula «terzo giorno» essa non si riferisce a una distanza di carattere temporale, bensì ha un significato teologico[76]. La morte costituisce il lato esterno dell'evento, mentre la glorificazione quello interno («"Innenseite" desselben Ereignisses»)[77]. Dato il carattere normativo della cristologia lo stesso si potrebbe dire anche dell'uomo: la resurrezione si compie nella morte.

Lo stesso pensiero appartiene a H. Kessler. Anche se la resurrezione del Cristo è un atto nuovo da parte di Dio nei confronti dell'evento della croce, esso non deve necessariamente implicare una distanza temporale con la morte. Pertanto si può intendere che la resurrezione di Gesù avvenne nella sua morte. Ed è nella morte che Dio risuscita anche ogni uomo[78].

3.1.3 La morte: condizione *sine qua non* della resurrezione

La discussione legata allo stato intermedio è in gran parte concentrata sul significato dell'evento della morte. Durante il dibattito è emersa anche una considerazione legata all'idea di inevitabilità dell'esperienza della morte prima di giungere all'*eschaton*, la quale viene utilizzata in favore della teoria della resurrezione nella morte.

G. Lohfink nega l'esistenza di un'ultima generazione dei viventi che potrebbe sperimentare la parusia. L'autore fa riferimento a Tommaso d'Aquino che nella *Summa Theolgiae* arrivò a una simile constatazione parlando della resurrezione dell'ultima generazione preceduta dalla morte[79.] La dialettica caratteristica per il pensiero cristiano di fatto non permette di pensare all'entrata nella gloria se non attraverso l'impotenza e lo spogliarsi come il Cristo. Anche se vi fosse un'ultima generazione anch'essa sarebbe sottomessa alla dialettica morte-gloria. «Tutti gli

[75] Cf. Gv 20,22.

[76] Si veda la letteratura proposta dall'autore, soprattutto: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*. Cf. F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, 145 n.13. Si veda anche T. Dola, «Antropologiczna interpretacja formuły "zmartwychwstał trzeciego dnia" (L'interpretazione antropologica della formula "è risuscitato il terzo giorno"), 37-51.

[77] Cf. F.-J. Nocke: *Liebe, Tod und Auferstehung*, 145-146, citazione 146. Si paragoni K. Rahner, *Il corso fondamentale sulla fede*, 344-347.

[78] Cf. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 292-293.

[79] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 61-62. Si veda la riflessione di Tommaso: «Tamen, haec est securior et communior opinio, quod omnes morientur et a morte resurgent». *Summa Theologiae*, III suppl. 78, 1. Le conclusioni di Tommaso derivano dalle seguenti premesse: «"Quod seminas, non vivificatur nisi prius moriatur" (1 Cor 15, [36]). Et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent. Praeterea: "Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Cristo omnes vivificabuntur" (1 Cor 15, [22]). Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur. Et sic resurrectio omnium erit a morte». Ed inoltre: «Resurrectio autem proprie non est nisi eius quid cecidit et dissolutum est» e «[…] non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte». *Ibid*.

uomini, anche un'ultima generazione (se ce ne sarà una), senza eccezione moriranno entrando nelle tenebre e nel vuoto. Ciò significa tuttavia che non c'è una fine del mondo sperimentata durante la storia terrena. Sperimentabile è soltanto la morte»[80]. Il fatto che l'ultima generazione non è più significativa teologicamente, indirettamente contribuisce alla conferma del necessario spostamento degli *eschata* nella morte dell'uomo. Gli *eschata* non si trovano nella morte dell'ultimo uomo, cioè alla fine della linea temporale, bensì nella morte di ciascuno[81].

Secondo Lohfink, tale accentuazione del significato della morte permette di evitare una teleologia semplicistica della storia rappresentata da varie tendenze evolutive parlanti della graduale crescita del mondo e della dimensione etica. Esse trascurano il vero carattere della storia, quindi il fatto che abbiamo sempre a che fare non soltanto con un progresso, con l'anticipazione del regno di Dio, bensì allo stesso tempo anche con un costante fallimento di questa anticipazione nella storia. In tale situazione la proposta che vede l'*eschaton* nella morte, occupa un posto di rilievo, essendo proprio la morte la cesura tra la storia, dove il regno di Dio viene solo anticipato, e la realtà del regno stesso[82]. La morte «è allora il costante passaggio dalla storia nel compimento. Soltanto così viene preservata la dialettica della morte e della resurrezione, imprescindibile per l'esistenza cristiana [...], e allo stesso tempo viene mantenuta la profonda serietà della storia nella sua estensione diacronica e nel suo collegamento sincronico»[83].

Non ci sono delle indicazioni secondo le quali possa esserci una generazione privilegiata per cui sarebbe possibile tale trascendimento della morte, che permetta di evitare la morte stessa. Inoltre la salvezza nel senso pieno non può essere uno stato isolato dagli altri. Pertanto è necessaria una morte che possa essere l'incontro

[80] G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 154.

[81] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 154. Simili conclusioni nella teologia si raggiungono anche attraverso un'argomentazione che parte dal presupposto che la fine del mondo non si trova sulla linea del tempo terreno. La fine che significa il compimento della storia sarà un evento trascendente la storia, cosa che comporta l'incommensurabilità di questo momento rispetto al tempo attuale, a somiglianza del momento della creazione che non è legato a una cronologia. Pertanto non esisterà alcuna ultima generazione che sperimenterà la fine come una semplice chiusura della storia, come il suo ultimo momento. Il significato della parusia non consiste in una ripetuta entrata del Cristo nella storia, bensì nell'abbracciare e penetrare il tempo nella sua interezza. Cf. W. Kasper, «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi», 13. Anche Ratzinger, sebbene in un contesto diverso, parla della morte quale condizione della pienezza del regno. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 80. Al riguardo si paragoni anche J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 345: «Darum gehören Parusie Christi und das Ende dieser Weltzeit zusammen. Sie gehören nicht so zusammen, daß man von einer "Ankunft Christi am Ende der Zeiten" sprechen könnte, so als läge dieses ein für allemal fest, sondern umgekehrt so, daß man vom Zeitende in der Ankunft Christi reden muß. Nicht das "Ende der Welt" bringt die Parusie Christi, sondern die Parusie Christi bringt das elende Wesen "dieser Weltzeit" zu seinem Ende in der Herrlichkeit seines ewigen Reiches».

[82] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 201.

[83] G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 201.

con tutti quelli che sono morti, cioè una morte che unisca tutte le morti individuali[84]. Tra l'altro anche quando si prende in considerazione l'idea di autotrascendenza della storia, tale idea diventa più comprensibile se si ammette il punto della morte come il confine decisivo. La storia non autotrascende attraverso una sola, l'ultima generazione, bensì in tutti gli uomini, cioè nella loro morte[85].

Per A. Schmied i testi paolini possono suggerire tale significato della morte. Mentre il testo di 1 Tes 4,13-17 parla di un semplice passaggio dell'ultima generazione dei viventi durante la parusia, un testo più tardivo: 1Cor 15,50-53, rappresenta uno sviluppo al riguardo e parla di una radicale trasformazione come la condizione dell'oltrepassare il confine del regno di Dio. E' visibile nel testo il parallelismo tra la sorte dei morti e la sorte dell'ultima generazione: tutti vanno sottomessi a una trasformazione escatologica[86].

A identiche conclusioni giunge anche M. Kehl parlando dell'incompatibilità della descrizione scientifica e quella teologica della fine del mondo. Considerando i dati scientifici, è possibile parlare di una fine del mondo determinata sia da cause naturali che dall'uomo. Tuttavia tale fine, sperimentabile da un'ultima generazione, non significherebbe ancora la fine della storia nel senso teologico che parla del compimento. Il compimento della storia avviene totalmente fuori della storia stessa[87] e come tale richiede dei testimoni "trasfigurati" che hanno sperimentato il compimento. Ciò significa che la morte è la condizione necessaria per poter entrare nel mondo compiuto. Un'attesa della fine della storia legata a una data concreta oppure a uno scenario degli avvenimenti è l'incomprensione del carattere del compimento[88].

Oltre a ciò, il compimento escatologico è anche il compimento della morte stessa. Sarebbe quindi contraddittorio se significasse l'annullamento di quello che compie. Non è legittimo immaginare la fine della storia come una semplice cancellazione della necessità di morire e così rendere eterna la vita dell'uomo. Il fatto di base a riguardo dev'essere sempre l'evento della morte e della resurrezione di Cristo. Attraverso esse Dio si è rivelato come amore liberatore; quest'amore liberatore si manifesta anche successivamente, durante la storia: nella morte di ogni uomo e nei fatti ad essa legati come sofferenza, dolore ecc. In questo senso la morte stessa acquisisce il significato soteriologico. Il compimento della storia, che deve abbracciare tutte le dimensioni della realtà, concernerà anche l'evento della morte includendola e verificandosi attraverso essa. Tale compimento, sia della

[84] E' il riferimento alla sua proposta riguardante il rapporto morte-tempo. Cf. Cap. II, 2.

[85] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 202-203.

[86] Cf. A. Schmied, «Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung», 179.

[87] «Anfang und Ende unserer Welt sind die wahrnehmbare Außenseite der ganzen Geschichte der Schöpfung». M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 108.

[88] Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 108.

storia individuale sia di quella universale, può quindi aver luogo esclusivamente attraverso la morte dell'individuo[89].

3.2 *Difesa dell'impostazione tradizionale*

La discussione riguardante il legame temporale della morte e della resurrezione, sia nella versione di proposta da Boros e Greshake sia nella versione di Lohfink, ha suscitato diverse voci di polemica[90].

Richiamandosi agli scritti paolini C. Pozo sottolinea che la risurrezione va situata nel futuro e sempre in uno stretto legame alla parusia. L'escatologia di fase unica non è conforme a questa posizione proponendo la sola resurrezione distaccata totalmente dall'evento parusiaco[91].

G. Gozzelino evidenzia che la proposta delineata da Greshake non è in sintonia con la testimonianza della Scrittura, riducendo l'importanza della resurrezione della fine dei tempi all'integrazione dell'uomo nella pienezza del suo contesto comunitario[92].

La critica è stata rivolta anche contro i presupposti biblici del pensiero di Lohfink. Secondo H. Merklein, sebbene Lohfink postuli l'abbandono dello schema temporale dell'apocalittica, non si libera totalmente da questa linea del pensiero. Il situare gli *eschata* nella morte dell'individuo è solo un'altra, raffinata, forma dell'apocalittica, rappresentata da un tipo di schema cronologicamente lineare che

[89] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 234.

[90] Nelle prime tre edizioni di *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, scritta insieme da Greshake e Lohfink, non fu fatta una chiara distinzione tra le posizioni di Lohfink e di Greshake, il quale da parte sua sviluppava le vedute esposte in *Auferstehung der Toten* (1969). Solo nella quarta edizione (1982) compare una palese distinzione dei punti di vista: cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 195 n.11. Pertanto nella discussione sono presenti numerosi equivoci legati soprattutto al concetto di tempo nella teoria della resurrezione dei morti. Come esempio si veda la risposta di Greshake a Ratzinger, in «Die Leib-Seele-Problematik» 161-162, dove il primo a ragione obietta al secondo la mancanza della distinzione tra vari modelli della resurrezione nella morte. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 121-122.174-175. Lo stesso problema si veda in H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, 119.122-124; Id, «Von der Gegenwart und dem Leben der Toten», 33; G. Hattrup, *Eschatologie*, 318. Alcuni autori, anche se rispettano la differenza tra Greshake e Lohfink, collegano loro nell'esposizione del tema. Si paragoni G. Canobbio, «Fine o compimento?», 215 dove viene menzionata «l'ipotesi di Greshake-Lohfink».

[91] Cf. C. Pozzo, *Teologia dell'aldilà*, 175-176. Si deve notare che Pozo non fa distinzione nel frammento citato tra la teoria della resurrezione nella morte rappresentata dai sostenitori del salto temporale (la fase unica per eccellenza e la coincidenza della resurrezione con la eventuale parusia) e la teoria rappresentata da Greshake (la fase unica solo se si ammette la storia come processo infinito; è la posizione non condivisa poì da Greshake; si veda Cap. II, 5.1).

Del legame inseparabile della resurrezione dei morti e della parusia parla tra l'altro anche O.F. Piazza, «Escatologia individuale e comunitaria», 306.

[92] Cf. G. Gozzelino, *Lineamenti di escatologia*, 134.

inoltre priva il messaggio di Gesù di un vero futuro, limitandolo a un breve periodo della vita degli individui[93].

Della testimonianza positiva del Nuovo Testamento sulla resurrezione che avviene alla fine dei tempi discorre J. Finkenzeller. La resurrezione sarà l'evento che succederà univocamente in futuro[94]. Nonostante una grande riserva, l'autore postula l'esistenza dello stato intermedio basandosi sul frammento di Ap 6,9-11. Inoltre si sottolinea che il testo di Fil 1,23 indica uno stato della comunione con Cristo diverso dalla situazione della fine dei tempi[95].

Riferendosi all'argomentazione nell'area dell'esegesi E. Castelucci è del parere che non esista nel *Corpus Paulinum* uno sviluppo riguardante l'idea di stato intermedio. Neanche il linguaggio della filosofia greca in proposito è solo uno strato ulteriore. L'interpretazione evoluzionistica di Paolo è già superata nell'esegesi. Per quanto riguarda la sorte dell'uomo dopo la morte, Paolo sottolinea sempre di più la centralità del Cristo servendosi delle varie categorie ed immagini legate all'escatologia senza tentare d'armonizzare il materiale da lui utilizzato[96].

Un'univoca distanza temporale tra la morte e la parusia viene sottolineata da G. Canobbio che la rintraccia nel testo di 1 Tes 4,14ss. Nonostante il carattere parenetico ed apocalittico del testo, esso presuppone una distanza temporale tra la morte di alcuni della comunità cristiana e il ritorno del Cristo che coincide con la resurrezione dei morti[97].

Secondo V. Croce il situare la resurrezione nella morte è contraddittorio nei confronti della comprensione biblica della morte che è sempre qualcosa di negativo. La morte non può essere considerata come mediatrice di vita. L'accento va posto sull'affermazione che il cristiano situa la sua speranza nell'incontro con il Cristo e non invece nella morte. La speranza cristiana è una speranza nonostante la morte. Diversamente si corre il pericolo di tornare ad un *desiderium mortis* da cui l'ascesi cristiana si è già liberata[98].

[93] Cf. H. Merklein, «Escatologia nel Nuovo Testamento», 47 n.69.

[94] Cf. J. Finkenzeller, *Eschatologia* (Escatologia), 78-79. Nell'insieme delle riflessioni dell'autore in proposito si vede la mancanza della distinzione tra la proposta di Greshake e la soluzione temporale di Lohfink.

[95] Cf. J. Finkenzeller, *Eschatologia* (Escatologia), 99-101.

[96] Cf. E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 179-180. Si paragoni: «[…] Preferisco non attribuire intenzioni sistematiche a queste diverse presentazioni del futuro nelle lettere di Paolo, ma pensare che l'apostolo abbia fatto ricorso, di volta, in volta, ad argomenti, figure e linguaggi che gli venivano più spontanei e immediati in rapporto a ciascun gruppo dei credenti ai quali stava scrivendo, e conformemente allo stato d'animo che lo animava: pastorale, paranetico, polemico (senza però distinguere nettamente fra questi diversi approcci, che spesso si sovrapponevano in lui, come appare dai suoi scritti)». B. Corsani, *L'Apocalisse e l'apocalittica,* 110.

[97] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 218-219.

[98] Cf. V. Croce, *Quando Dio sarà tutto in tutti*, 52.

A. Ziegenaus fa un'osservazione che le proposte nuove corrono il rischio della sopravvalutazione della morte, la quale acquisisce un significato enorme come il «luogo» degli *eschata* del mondo. Gli eventi escatologici non avvengono più dopo la morte, ma in essa. L'inizio di questa tendenza è gia osservabile nella proposta dell'ultima decisione (*Endentscheidungshypothese*) che di fatto rese la morte un momento privilegiato: l'ultima decisione dell'uomo diventa la sua prima decisione pienamente libera. La morte diventa il momento culminante della vita nell'aspetto dell'autorealizzazione dell'uomo. Un altro passo consiste nel collocarci tutto il ventaglio degli eventi escatologici: l'incontro con Cristo, il giudizio personale, la purificazione, il giudizio universale, la resurrezione[99].

Per C. Marucci le teorie di Lohfink e di Greshake non hanno il fondamento in un coerente sistema filosofico-teologico, cosa che si esprime mediante l'utilizzo delle numerose formulazioni poetiche e descrittive. E' assente invece un linguaggio tecnico, facile da definire[100]. Provoca dei dubbi la questione del trattare la propria soluzione solo quale modello rappresentativo, perché in tale situazione si deve porre la domanda legata alla rappresentatività di tale modello, quindi sulla verità[101].

4. La discussione sulla temporalità dopo la morte

4.1 *La condivisione delle varie forme di atemporalismo*

La concezione atemporale in tutte le sfumature ha trovato nella teologia cattolica numerosi sostenitori che la fondano adoperando un'ampia argomentazione.

[99] Cf. A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 110. Ziegenaus mette in evidenza anche l'influsso delle soluzioni sistematiche protestanti riguardanti la dottrina della giustificazione. *Ibid*., 110.132. Tuttavia non sembra giusta la differenziazione tra Althaus e Lohfink, secondo la quale il primo a differenza del secondo ammette la reale resurrezione alla fine della storia. Di fatto, tale resurrezione non viene esclusa da Lohfink, cosa che lo distanzia invece da Greshake. Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 150.

[100] «[…] Cosa significano esattamente frasi come "entrare nell'eternità di Dio" oppure "portare la somma delle proprie azioni davanti a Dio" o "materia trasfigurata, liberata dai suoi limiti" ecc.?». C. Marucci, «Resurrezione nella morte?», 310-311.

[101] Cf. C. Marucci, «Resurrezione nella morte?», 310-311. Si veda inoltre Cap. II, 4.4.7.

«Queste teorie hanno trovato un'accoglienza pressoché unanime. Occorre far comprendere che questo consenso poggia su un terreno estremamente fragile. Un espediente ermeneutico tanto frammentario e complesso, pieno di crepe e di lacune, non potrà stabilire una stabile base né per la teologia né per l'annunzio ed è in se stesso contraddittorio». J. Ratzinger, *Escatologia*, 126.

Del carattere solo provvisorio dell'insegnamento ecclesiale sull'intermedio temporale tra la morte e la resurrezione parla K. Rahner nel suo articolo «A proposito dello "stato intermedio"» (1975)[102]. In esso è presente una prova della soluzione unificatrice delle varie dimensioni ed elementi dell'escatologia. La base delle considerazioni si trova nel presupposto che l'uomo morendo abbandona definitivamente il suo legame al tempo empirico della storia, il che permette di prescindere dai problemi concettuali riguardanti la questione del tempo in un dopo la morte. Smette anche d'esistere il problema della conciliazione della felicità dell'anima dopo la morte con un'attesa del suo elemento corporeo.

> Chi sostiene che l'unico compimento totale dell'uomo quanto al "corpo" e quanto all'"anima" subentri immediatamente con la morte, che la "risurrezione della carne" e il "giudizio universale" avvengano "lungo" la storia temporale del mondo, e che le due cose coincidano con la somma dei giudizi particolari dei singoli uomini, costui non corre il pericolo di sostenere un'eresia[103].

L'uso del concetto di *aevum* non risolve il problema: la morte conclude la storia della libertà dell'uomo. Quindi qualsiasi parlare di un tempo è in contraddizione nei confronti della definitività del compimento escatologico. La temporalità è legata alla natura della libertà e non solo all'esperienza fisica del tempo. Qualsiasi temporalità dopo la morte crea quindi dei problemi, potendo suggerire una possibilità dell'esercitare la propria libertà[104].

[102] K. Rahner dimostra una variazione delle vedute. Nel suo articolo «La resurrezione della carne» del 1955 parla direttamente della partecipazione del defunto alla storia. Non esiste, secondo lui, una contraddizione tra la *visio beatifica* e l'essere legato alla sorte del mondo materiale. «Lontananza dal mondo e vicinanza a Dio non sono concetti che si possono scambiare l'uno con l'altro, anche se vorremmo assai volentieri seguire uno schema simile di pensiero». K. Rahner, «La risurrezione della carne», 457. «La storia di coloro che con la loro vita hanno già attuato la loro definitività, non si estrania mai del tutto dal mondo e, nella pienezza dell'universo, essa acquista la sua interezza, la sua manifestabilità corporea», *Ibid*., 461. Quanto alla evoluzione delle vedute di Rahner si veda C. Marucci, «Resurrezione nella morte?», 301-306.

[103] K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 558.

[104] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 558-564. Per quanto riguarda la questione del legame tra il tempo e lo stato della definitività dell'uomo si veda soprattutto la problematica presente nei suoi articoli: «La vita dei morti», 441ss.452; «L'eternità dal tempo», 508ss, part. 510; «Su una teologia della morte», 247ss. «Egli ritornerà», 225-226. «La vita eterna non è l'aldilà per la nostra storia, bensì la interiorità («Inseitigkeit») radicale e resa libera della storia della nostra libertà che ora viviamo […]», Id., «Su una teologia della morte», 249. K. Rahner ha creato un problema per i suoi lettori identificando l'entrata nello stato distaccato totalmente dalla storia con la resurrezione nella morte, e suggerendo che tale resurrezione avvenga indipendentemente dall'esistenza del cadavere che rimane sulla terra. Rahner introduce così una contraddizione consistente nella contemporaneità delle due dimensioni (la resurrezione non corporea viene condivisa da Boros e Greshake; Lohfink tuttavia aveva ammesso la possibilità della resurrezione corporea, il che non è invece possibile in Greshake). Una parte degli autori comprende l'impostazione di Rahner come il salto temporale, l'altra come la condivisione della teoria di Boros e di Greshake. La visione atemporale vede in Rahner H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi» 88; H.U. v. Balthasar, *Teodram-*

Ai sostenitori della soluzione atemporale appartiene anche H. Kessler. L'uomo morendo entra nella dimensione dell'eternità e nella morte sperimenta la propria resurrezione altresì quella di tutte le generazioni sia precedenti che successive. La vita nell'eternità di Dio fa sì che gli eventi come la morte individuale, la parusia di Cristo, il compimento, il giudizio universale si unifichino in un solo momento. Tuttavia Kessler rimane incomprensibile cercando di conciliare la soluzione del salto temporale con la presenza dei defunti in mezzo alla storia[105]. Da una parte l'autore parla dell'equidistanza di Dio verso tutta la storia («Gleichzeitlichkeit oder, besser Unmittelbarkeit zu aller Zeit») a cui partecipano i defunti, la quale diventa la base della possibilità della loro vicinanza verso i vivi (nel testo è visibile il ricorso alla teoria rahneriana della pancosimicità dell'anima) dall'altra invece sottolinea che la morte è il momento in cui convergono tutte le morti individuali e tutte le resurrezioni[106].

Secondo Kessler l'ammissione dell'escatologia a duplice fase, è soltanto la convinzione dipendente da un condizionamento storico. Essa esprime in modo legittimo il punto di vista di coloro che fanno parte della storia. In simile caso è giustificato parlare anche dell'attesa da parte di Cristo che aspetta la fine del processo storico e il compimento dell'universo. Tale attesa fu espressa per esempio nella *7ª Omelia sopra il Levitico*, 2[107] di Origene nella quale Cristo attende tutti i membri del suo corpo che ancora mancano per la completezza dell'insieme. Ma il valore del testo consiste nel rilievo della volontà di Dio di abbracciare l'umanità intera insieme a tutta la creazione e il testo stesso è solo il riflesso del modello immaginativo dell'epoca[108].

Per J.L. Ruiz de la Peña nel Nuovo Testamento si ritrovano delle indicazioni indirette riguardo all'immediatezza della pienezza escatologica. Lo stato intermedio non solo non viene ribadito nei testi neotestamentari, ma esistono dei fattori che suscitano dei dubbi nei confronti della sua esistenza. Uno dei più importanti è

matica, V, 307-308; A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, 62-63; M. Kehl, «Bis du kommst in Herrlichkeit», 107 (dove Greshake viene situato insieme a Rahner). Invece nel modo temporale viene interpretato Rahner da H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 157. La soluzione del salto temporale insieme all'ammissione della resurrezione non corporea si trova anche in G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 421.

105 «Aus der Dimension Gottes heraus, d.h. aus dem "Zentrum" aller Wirklichkeit heraus, in dem der auferstandene Christus und die geretteten Verstorbenen sich befinden, sind sie auch uns, die wir noch in der gestreckten, ablaufenden Zeit leben, beziehungsvoll und hilfreich gegenwärtig». H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 88-89. L'autore rimane tanto più incomprensibile parlando del rapporto con gli altri che ha luogo nella morte. Cf. *Ibid*., 88.

106 Cf. H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi », 86-88.

107 PG 12,478-482.

108 H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 89. J. Ratzinger adduce lo stesso testo come un'illustrazione patristica di un legame temporale tra l'aldilà e la storia. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 194-197.

il fatto che nonostante la sua conoscenza del concetto di anima Paolo non lo usa. Colpisce invece la certezza dell'essere con Cristo subito dopo la morte presente in 1Tes 5,10; 2Cor 5,9; Fil 1,20, espressa attraverso la costruzione sia-sia (εἴτε-εἴτε)[109]. Inoltre Paolo parla dell'essere con Cristo subito dopo la morte e alla parusia usando le stesse formule. Il paradosso consiste nel fatto che lo stesso stadio definitivo viene ascritto a due momenti storici. Paolo non offre alcuna spiegazione della contraddizione lasciando al lettore la soluzione dell'aporia[110]. In proposito si deve prendere in considerazione anche il contenuto dogmatico della bolla *Benedictus Deus* il quale consiste nel rilievo dell'immediatezza della retribuzione dopo la morte lasciando aperte varie possibilità interpretative, anche quella dello stato intermedio tradizionale[111].

La posizione atemporale per Ruiz de la Peña è l'unica in grado di risolvere in modo soddisfacente le antinomie esistenti nell'escatologia. L'unica obiezione che viene sollevata concerne il concetto d'eternità. L'uomo morendo entra nella dimensione dell'eternità, ma le proposte protestanti (Barth, Althaus, Brunner) non spiegano se questa eternità va compresa nel senso letterale (e in tale caso sarebbe qualcosa di simile o uguale all'eternità di Dio) oppure se è un'idea analogica. Se si trattasse della soppressione totale della dimensione del tempo, ciò significherebbe la cancellazione della differenza tra l'uomo e Dio al riguardo[112]. Invece il modo dell'esistenza dopo la morte non può essere privato dei fattori elementari che costituiscono la vita terrena dell'uomo; a questi fattori appartiene pienamente anche la temporalità, benché la morte significhi l'uscita dalla dimensione del tempo storico. D'altronde, si deve parlare di una durata dopo la morte sebbene essa non sia un *continuum* temporale. Non potendo constatare niente in modo positivo sull'indole di questa durata dobbiamo assumere due presupposti di carattere negativo. Il primo concerne il fatto della mancanza del parallelismo tra lo stato della definitività e il tempo storico. Il secondo rigetta una semplice eternità perché essa carat-

109 «[…] il quale è morto per noi, perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme a lui» (1Tes 5,10); «Perciò ci sforziamo, sia dimorando nel corpo sia esulando da esso […]» (2Cor 5,9); «[…] anche ora Cristo sarà glorificato nel mio corpo, sia che io viva sia che muoia» (Fil 1,12).

110 Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 369-370.

111 Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 383. Id., «Die Frage des "Zwischenzustandes"», 96. L'autore fa anche un'osservazione riguardante la terminologia legata al termine «stato intermedio». Secondo Ruiz de la Peña la teologia cattolica si differiva sempre dalla teologia protestante riguardo la comprensione di questo termine. La prima dipendeva sempre in proposito dal concetto di anima separata, descrivendo lo stato dopo la morte nell'aspetto non tanto della qualità della retribuzione quanto della costituzione del suo soggetto. Invece nella teologia protestante il termine stato intermedio proviene dall'esigenza di denominare lo stato dell'uomo ancora prima della retribuzione (data la sua dilazione; cf. l'idea di sonno dell'anima), oppure di descrivere una retribuzione iniziale in vista di quella essenziale alla resurrezione dei morti. Come tale, il concetto protestante di stato intermedio è radicato direttamente nel pensiero giudaico: nella sua fede nella resurrezione finale e l'attesa dei defunti nello *sheol*. Cf. Id, *L'altra dimensione*, 383-384.

112 Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 373.382.

terizza l'esistenza di Dio. L'autore propone il termine «eternità partecipata». Essa contiene una durata temporale e pertanto, anziché parlare dell'eternità, si può, in linea d'ipotesi, usare la terminologia temporale nel senso di un *prius* e di un *posterius*, che tuttavia, in quanto una durata, saranno interrotte mediante la discontinuità legata al salto temporale, attraverso il quale l'uomo superando la storia terrena, che scorre ancora dopo il suo trapasso, raggiunge nella morte il momento della resurrezione universale[113].

E. Ruffini considera la proposta atemporale la continuazione della tendenza che voleva liberare l'escatologia dal localizzare la realtà escatologica in determinati posti a favore del parlare degli stati[114]. L'autore pronunciandosi in favore della soluzione atemporale la considera conveniente alla spiegazione della salvezza delle generazioni dell'Antico Testamento. L'impostazione atemporale permette di comprendere in che modo Cristo può essere causa efficiente meritoria della salvezza dei defunti morti prima di lui. Sulla stessa linea temporale si situa la resurrezione nostra. Dato il fatto che gli eventi escatologici si situano al di fuori del tempo anche la resurrezione nostra coincide con quella del Cristo. Questa conclusione trova la sua conferma nei testi paolini, dove si parla dell'inserimento del cristiano nel mistero della morte e della resurrezione di Cristo, e di conseguenza, in contesto più ampio, anche della simultaneità della resurrezione del Cristo e di quella nostra[115]. La proposta atemporale è legata tuttavia a un problema: come si può conciliare lo stato atemporale con le preghiere per i defunti, i quali non sono più raggiungibili trovandosi al di fuori della dimensione del tempo. La risposta in merito va cercata attraverso un approfondimento della teologia della comunione dei santi e della Chiesa-mistero[116].

[113] Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 382. «Aufgrund dieser Diskontinuität und unter der Voraussetzung, daß zwischen der Gottesschau und der Auferweckung kein chronologisches Intervall liegt (wenngleich erstere zwar nicht *tempore*, aber *natura prius* ist), überbrückt der Sterbende die zeitliche Kluft, die uns Jetztlebende von der Endvollendung der Geschichte im Eschaton noch trennt». Id., «Die Frage des "Zwischenzustandes"», 97. Dove l'autore parla nella sua proposta del carattere non continuo della durata si tratta di una continuità nel senso scolastico che ammetteva una continuità quale ininterrotta estensione sia spaziale che temporale. Cf. C. Ruini, «Immortalità e resurrezione nel Magistero», 107.

[114] «[...] Il problema diventa, in certo senso, più arduo [...] quando si cerca di stabilire il rapporto tra il divenire storico e lo stato di coloro che pur avendone fatto parte, dal momento che sono entrati nella "vita eterna" […], ne sono definitivamente e totalmente al di fuori», E. Ruffini, «Editoriale», 15.

[115] Cf. E. Ruffini, «Editoriale», 14-21. Una conclusione vicina a quella di Ruffini, senza però trarne le conseguenze di carattere temporale la possiamo ritrovare in un'opera dell'epoca della grande svolta nella teologia cattolica legata alla riscoperta del mistero pasquale. F.X. Durwell in *La risurrezione di Gesù*, 56 suggerisce che gli uomini di tutte epoche della storia siano compresi nell'unica azione che richiamò il Cristo alla vita: «Ci ha fatti rivivere con Cristo» (Ef 2,5; cf. Col 2,12s).

[116] Cf. E. Ruffini, «Editoriale», 24.

La stessa linea di pensiero viene condivisa da G. Biffi, uno dei primi atemporalisti cattolici[117]. Egli si concentra sul rapporto tra il regno di Dio e il mondo[118]. La realtà dell'aldilà eccede la nostra capacità di rappresentazione al riguardo. Al di fuori della nostra dimensione temporale esiste soltanto l'eternità di Dio e in nessun modo si può parlare di una successione nel senso temporale in essa. Coloro che si trovano nel regno esistono là attraverso la partecipazione all'eternità di Dio (*aevum*). Come a Dio possiamo attribuire la compresenza su tutta la linea temporale, così questa compresenza fa parte anche dell'esistenza di coloro che partecipano all'eternità di Dio. La resurrezione di Cristo, l'ascensione e anche la parusia sono collocati nell'*aevum* e soltanto per il mondo legato al fluire del tempo la parusia è un avvenimento futuro[119].

D'altra parte, nonostante la constatazione della compresenza dei defunti verso la storia[120], l'autore altrove rappresenta la teoria del salto temporale[121] tradendo un'incoerenza quando sottolinea che quello che succede dopo la morte va escluso da qualsiasi concetto di contemporaneità con il mondo. Attraverso la morte l'uomo entra nel Regno, nello stato del possesso definitivo, quindi senza fasi e distaccato totalmente dagli eventi terrestri[122].

In Biffi abbiamo a che fare con una proposta ermeneutica consistente in decronolizzazione, per riduzione alla causalità, dei rapporti tra Dio e la storia. La morte-resurrezione non riguarda soltanto le generazioni successive all'evento salvifico del Cristo. Essa concerneva anche tutte le generazioni dall'inizio della storia a causa della compresenza di Cristo risorto che si estende conseguentemente fino agli inizi della storia. Anche nel caso delle generazioni dell'Antico Testamento, la

[117] Cf. Cap. I, 2.4.

[118] G. Biffi distingue tre paradigmi della relazione del mondo e del «regno» basandosi su dati biblici: 1. lo schema temporale riflettente il pensiero semitico, dove il regno è una dimensione futura nel senso temporale; il regno viene «dopo» il mondo e lo sostituisce; 2. lo schema spaziale legato al pensiero greco; in questo caso il regno dei cieli è più un luogo che un evento e come tali ambedue le dimensioni sono contemporanee, distinte spazialmente; 3. lo schema dell'immanenza: il regno è immanente al mondo, ambedue costituiscono la stessa realtà; il rinnovamento del cosmo è già compiuto, anche se rimane ancora una realtà nascosta; per entrare nel regno non è necessario né trasferirsi in un'altra parte dell'universo né aspettare la fine della storia. Cf. G. Biffi, *Alla destra del Padre*, 25.

[119] Cf. G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 418-419.

[120] «E come Dio eterno è, per così dire, compresente a tutti gli istanti di tutta la linea temporale, così questa compresenza (contemporaneità, saremmo tentati di dire impropriamente) va attribuita a tutti quelli che, collocati nel suo Regno, partecipano della sua sovratemporalità». G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 418.

[121] «[…] Ogni uomo alla sua morte si trova al termine anche della storia in atto di essere giudicato; in un giudizio che è insieme […] universale e particolare […]. E' dunque un giudizio che, concludendo al tempo stesso la storia universale e la storia individuale, è insieme immediato ed escatologico, vicinissimo e forse lontanissimo, separato da noi per la fragilità del nostro respiro e per lunghi secoli che precederanno la parusia». G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 420.

[122] Cf. G. Biffi, «Eternità e tempo nel nostro destino», 211.

risurrezione subentrava senza indugio alla morte così che la morte significava l'entrata immediata nella dimensione della risurrezione e della parusia[123].

Nuovo libro della fede sembra assumere la stessa soluzione atemporale quando parla dell'abbandono della necessità della successione cronologica riguardo alla nostra riflessione sull'aldilà. D'altronde la resurrezione, che avviene con e nella morte, per essere tale richiede la partecipazione (immediata?) di tutti i soggetti che costituiscono la comunione dei santi[124].

E' stato sottoposto alla critica l'argomento che si riferisce al carattere vincolante della visione biblica del tempo che compare nei critici dell'atemporalismo. J. Noemi Callejas sottolinea che sebbene la Bibbia non conosca atemporalismo, essa rappresenta tuttavia una concreta filosofia del tempo legata ai concetti della sua epoca. Tale filosofia del tempo non obbliga il lettore d'oggi ad applicarla come un dato di carattere vincolante. Tutto il messaggio biblico presuppone une determinata visione dello spazio e del tempo fondata culturalmente. La Sacra Scrittura non sanziona nessuna filosofia del tempo che possa eliminare altri tipi di ragionamento. E' un'incoerenza la constatazione del documento della CTI secondo la quale non si possono ritenere come uniche possibili le categorie ebraiche della rivelazione (4.4) se altrove il documento considera obbligatoria la visione biblica del tempo (2.2)[125].

Non mancano neanche diversi tentativi per trovare una soluzione intermedia. Una considerazione particolare a riguardo viene espressa da M. Kehl che parzialmente condivide la soluzione di Lohfink. Secondo l'autore, dello stato intermedio si può parlare pienamente soltanto dal punto vista dei partecipanti della storia, per i quali il suo percorso non è ancora finito. V'è una differenza temporale tra il compimento dell'individuo e dell'insieme. Ciò nonostante rimane del tutto aperta la questione del modo di sperimentare questa differenza dai defunti[126]. Qualsiasi tentativo a riguardo è una pura speculazione. L'autore cerca di conciliare la teoria del tempo trasfigurato con una specie dello stato intermedio, il che purtroppo crea delle incoerenze. Per un verso abbiamo a che vedere con la condivisione dei presupposti del tempo trasfigurato di Lohfink, inclusi il distacco dalla storia, uno stato incommensurabile rispetto al tempo della storia terrena, l'assenza di una successione e il trovarsi nell'«eterno» oggi (quest'ultimo univocamente implicava per Lohfink la coincidenza della morte-resurrezione di tutti defunti dal punto di

[123] Cf. G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 420-422. Id., *Alla destra del Padre*, 27-31.

[124] Cf. Ch. Schütz, «Compimento», 476-477.

[125] Cf. J. Noemi Callejas, *El mundo, creación y promesa de Dios*, 557-558. Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*.

[126] Per Kehl le proposte che parlano di uno stato di attesa oppure della piena beatiutudine dell'*anima separata* sono soltanto delle speculazioni. Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 250.

vista dell'aldilà)[127]. Per l'altro, l'autore parla di una «differenza categoriale» («"sachliche" Differenz») tra il compimento dell'individuo e quello universale[128] sempre con la riserva che va evitato qualsiasi tentativo di trasferire la nostra esperienza del tempo sull'esperienza dei defunti[129].

W. Breuning in *Mysterium Salutis* parla da un lato di un solo giudizio che nella sua dimensione extratemporale ha luogo subito dopo la morte e dall'altro di una diastasi causata dalla storia che continua[130]. Altrove lo stesso autore ammette una totale coincidenza degli eventi escatologici creando un equivoco. «Non si può distinguere qualitativamente il momento dell'inizio dalla sua durata attuale, poiché tutto coincide nell'escatologia»[131] a somiglianza della resurrezione ed elevazione del Cristo. Oltre a ciò, l'autore impiega la soluzione di Greshake per quanto concerne il compimento graduale del mondo allo stesso tempo riferendosi alla soluzione di Lohfink, secondo la quale l'uomo nella morte trova l'*eschaton* della storia del mondo[132].

La posizione di Lohfink viene condivisa pienamente da J.B. Libânio inclusa la possibilità dell'esistenza della storia infinita[133].

La convinzione della mancanza dello spazio temporale tra la morte e la fine dei tempi viene condivisa anche da H. Küng. L'uomo che muore si trova subito nella realtà del giudizio universale[134].

[127] L'autore condivide anche la logica «Prozeß-Ergebnis», la quale sottolinea che il tempo trasfigurato non significa una monotonia, uno stato raggiunto una volta per sempre, bensì è necessario parlare della possibilità dell'inglobamento in esso sia del processo stesso del giungere alla pienezza che termina all'istante della morte sia dell'effetto di questo cammino il quale significa la vita presso Dio. Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 251.

[128] L'autore afferma che questa differenza viene fondata «von dem Gedanken der universalen "Aneignigung" der in Christus menschengewordenen und zum "verklärten" Leben auferstandenen Liebe Gottes» (M. Kehl, *Eschatologie*, 251), ma non sviluppa questo pensiero.

[129] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 249-251. L'autore ha sfumato la sua posizione nel libro *Und was kommt nach dem Ende?* dove parlando della resurrezione nel momento della morte tratta la questione del tempo in modo diverso. La resurrezione nella morte fa parte di un processo che finisce alla morte dell'ultimo uomo. In questo senso si può anche parlare di una certa attesa da parte del Cristo il quale attende il compimento definitivo di tutta la realtà per poter consegnarla al Padre, che a sua volta la riempirà diventando «tutto in tutti» (la posizione vicina a Greshake). Cf. Id., *Und was kommt nach dem Ende?,*127.

[130] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 395.

[131] W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 420.

[132] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 420-424.

[133] Cf. J.B. Libânio-M.C.L. Bingemer, *Escatologia cristiana*, 216-218. Il dogma della resurrezione della carne e della trasformazione cosmica alla fine dei tempi preserva la sua attualità perché la risurrezione nell'ora della morte è una risurrezione della carne facente parte della trasformazione cosmica mediante l'azione trascendente di Dio.

[134] Cf. H. Küng, *Ewiges Leben*, 178.

4.2 *La polemica con le soluzioni di carattere atemporale*

La proposta di G. Lohfink, e indirettamente anche degli autori protestanti, trovò delle obiezioni da parte di diversi teologi cattolici[135]. Nella nostra presentazione vogliamo concentrarci sulla polemica che riguarda il campo sistematico senza entrare nella discussione di carattere esegetico[136]. Sono venuti alla luce argomenti di carattere molto ampio. Alcuni autori si limitano ad obiezioni legate esclusivamente alla soluzione atemporale, altri invece adducono anche l'argomentazione positiva in favore dello stato intermedio.

4.2.1 La critica generale dell'atemporalismo

Alla critica sono stati sottoposti i presupposti basilari della soluzione atemporale. J. Ratzinger rivolge la sua polemica contro le opinioni che vedono nella morte dell'uomo l'entrata in una dimensione totalmente atemporale, distaccata dal tempo terreno, spesso descritta nella letteratura quale eterno oggi e che significa sempre l'entrata nella realtà della pienezza escatologica dell'ultimo giorno. La resurrezione in tale caso indica in realtà una resurrezione già nel momento del *exitus* stesso, ma allo stesso tempo è una resurrezione totalmente atemporalizzata[137]. Quello che costituisce dei risultati contraddittori è il concetto di «eterno oggi». Il reale contenuto dell'espressione significa che «la resurrezione, la fine del mondo e il giudizio vi sono da sempre presenti, perché là non vi è tempo, allora ciò significherebbe che là si entra nella storia già ogni volta compiuta, nella completa

[135] Quanto alla polemica con la posizione protestante si veda R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, 292-304.

[136] Ad esempio l'interpretazione della *Naherwartung* di Lohfink ha suscitato delle obiezioni anche nel campo esegetico. A. Schmied sottopone alla critica la certezza di Lohfink riguardante la comprensione della *Naherwartung* nel senso strettamente temporale. Inoltre, è dubbiosa per l'autore la centralità della *Naherwartung* nell'insieme dell'insegnamento di Gesù. Sembra anche che alla fine, consapevole della sua reiezione da parte d'Israele, Gesù considera la sua morte come l'evento salvifico attraverso il quale Dio agirà su Israele. Di conseguenza, il tempo dell'agire definitivo di Dio diventa gradualmente sempre più aperto a differenza dell'insegnamento di Gesù nel periodo precedente (cf. Mc 14,25). Oltre a ciò, l'autore chiama un cinismo l'interpretazione della *Naherwartung* come l'adempimento dei desideri dei poveri nella loro morte. In questo contesto si deve dimostrare che dall'inizio anche Gesù fu convinto che la sua morte sarebbe stata proprio il compimento della sua *Naherwartung*. Cf. A. Schmied, «Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung», 175-177.179-181. Anche per A. Ziegenaus se si ammette conseguentemente la logica della proposta di Lohfink concernente la *Naherwartung*, si deve assumere che Gesù non prometteva niente altro ai poveri e ai sofferenti del suo tempo che la liberazione attraverso la morte, il che si avvicina molto alla critica marxista della religione. Cf. A. Ziegenaus, «Buchbesprechungen», 423-424. Quanto alla polemica strettamente esegetica si veda W. Trilling, *Die Botschaft Jesu*, 55.

[137] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 174. J. Ratzinger include nelle sue considerazioni riguardanti la polemica con le soluzioni atemporali la persona di G. Greshake. Perché? Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 122.

atemporalità»[138]. Ma in realtà non possiamo avere a che fare dopo la morte con l'entrata in una dimensione totalmente priva di tempo. La morte significa sempre anche un inizio. Il fatto dell'entrata nell'aldilà delinea la necessità della distinzione tra lo stato dell'uomo dopo la morte e l'eternità. «[…] Un'eternità che ha un inizio non è eternità; di conseguenza, chi è vissuto e chi muore in un determinato tempo non può semplicemente passare dalla costituzione "tempo" alla costituzione "eternità", all'atemporalità»[139]. Ne risulta che nell'aldilà necessariamente esiste una certa specie di temporalità[140].

Le aporie della soluzione atemporale diventano evidenti se analizziamo la resurrezione come avvenimento nella morte. La resurrezione richiede la totalità dell'uomo, mentre invece uno dei suoi elementi costitutivi, il corpo, rimane, non entrando nella dimensione atemporale. Giustificata diventa la domanda sull'identità dell'uomo detemporalizzato e su suoi elementi costitutivi[141].

Molto vicino a Ratzinger si pone C. Pozo con i suoi postulati. La soluzione atemporale non è possibile se ci serviamo della definizione boeziana di eternità. Il concetto di eternità non esprime soltanto l'idea di una vita interminabile in quanto vita senza inizio e fine, bensì anche il pieno possesso di essa, cosa che significa anche la simultaneità dell'esperienza. E' proprio il pieno possesso di vita che rende impossibile l'applicazione del concetto di eternità a l'uomo quale essere creato e richiede l'elaborazione di un'altra nozione di tempo, che essendo distinta dal tempo terrestre, tuttavia potrebbe essere anche diversa dall'eternità. L'uomo può possedere la sua vita a livello di coscienza soltanto attraverso una successione di atti. C'è quindi bisogno della categoria di un prima e di un dopo, benché non legati a un movimento, ma alla successione degli atti psicologici[142]. Pertanto Pozo

[138] J. Ratzinger, «Al di là della morte», 165.

[139] J. Ratzinger, *Escatologia*, 191. Cf. *Ibid*., 124.

[140] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 124. Il modo di pensare di Ratzinger (insieme alla proposta del tempo-memoria) viene condiviso da G. Cavalcoli, «L'escatologia nel recente Magistero della Chiesa», 30-32. Si paragoni anche: «Da […] concezione del rapporto tra tempo ed eternità scaturisce un'idea di escatologico, come "definitivo", come "compimento" […] che non è nozione né puramente temporale, né puramente eterna. […] Tale consumazione comporta una "eternità temporalizzata" ed un "tempo trasfigurato"». M. Bordoni, «Vita eterna», 28-29. Con cautela parla della morte K. Rahner descrivendola quale «principio dell'eternità, se e nella misura in cui in questo eterno si può parlare ancora di un inizio», K. Rahner, «Morte», 534. Di una successione temporale parla V. Croce, *Quando Dio sarà tutto in tutti*, 52.

[141] Cf. J. Ratzinger, «Zwischen Tod und Auferstehung», 217. In questo caso Ratzinger evidentemente non fa distinzione tra l'impostazione atemporale e la soluzione rappresentata per esempio da Boros e Greshake.

[142] Cf. C. Pozo, «Immortalità e resurrezione», 101; Id., *Teologia dell'aldilà*, 290-291 (neanche lui fa distinzione tra la posizione di Greshake e quella di Lohfink; vedi *Ibid*., 293). «Tutto questo fa pensare che, insieme con la visione beatifica che è estasi e nella quale non potrebbe essere spiegata una percezione di durata, coesista nelle anime dei beati un altro piano di coscienza grazie al quale partecipano dello sviluppo successivo della storia della Chiesa. In questo aspetto psicologico della

critica la posizione di Ruiz de la Peña, vedendo in essa una certa incoerenza scaturente dal fatto che non si può allo stesso tempo rappresentare il punto di vista atemporale e dall'altra parte parlare di una successione temporale nell'aldilà[143]. Non si può neanche ridurre il concetto di *aevum* alla sola esistenza degli angeli cosa che fa Ruiz de la Peña. Il concetto di evo fu introdotto nella teologia proprio per poter distinguere l'eternità di Dio dal modo di esistenza delle creature[144].

H. Verweyen in riferimento al concetto sviluppato da Lohfink, parla della necessità dell'elaborazione di una soluzione temporale che sia legata piuttosto al tempo della storia che una partente dal concetto di eternità[145].

In favore dell'esistenza dello stato intermedio si pronuncia G. Gozzelino, secondo il quale tale stato corrisponde soprattutto all'insegnamento tradizionale della Chiesa, inclusa la lunghissima tradizione patristica. Esso è legato alla vera attesa da parte dei defunti nei confronti della totalizzazione del regno di Dio. Inol-

comunione dei santi starebbe la spiegazione della percezione della durata. Filosoficamente questa percezione si spiegherebbe con una successione di atti coesistente, su un diverso piano di coscienza, con l'estasi della visione. Nella successione di atti psicologici, vi è percezione di durata, che non sarà reale, sebbene qui sulla terra non possiamo immaginarla né supporla dotata del grado di continuità proprio del tempo terrestre. Non dimentichiamo che sopprimere ogni successione, anche su un piano di attività più accidentale e secondario, dell'anima separata, è sopprimere la distinzione fra l'immutabilità dell'essenza divina e quell'altra alla quale lo spirito creato ha accesso attraverso la morte», *Ibid*., 306. Si veda anche in proposito G. Cavalcoli, «L'escatologia nel recente Magistero della Chiesa», 9-10. G.H. Müller presenta la questione usando i concetti della metafisica: «Una creatura non può […] mai essere identica con la propria autoattuazione attuale così come lo è Dio, la cui eternità non è altro che il suo essere. L'uomo è composto di forma e di materia, cosa che comporta essenzialmente la molteplicità dei modi di attuazione del proprio essere», G.H. Müller, *Dogmatica cattolica*, 678. Se si parla dell'eternità dell'uomo abbiamo a che vedere soltanto con un concetto analogico. Cf. *Ibid*., 678.686. Di una successione negli eventi nell'aldilà parla anche G. Colzani, *La vita eterna*, 209-210.

[143] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 290-293. Tuttavia Ruiz de la Peña ha sottolineato la sua riserva nei confronti dell'atemporalismo protestante, dove dopo la morte l'uomo entra nella «pura» eternità. Il punto comune delle sue idee con le posizioni dei teologi protestanti consiste nel salto temporale. Inoltre è sbagliata la constatazione di Pozo che Ruiz de la Peña abbia riconosciuto la valutazione negativa di E. Schillebeeckx nei riguardi delle proposte che rigettano lo stato intermedio. Ruiz de la Peña solo la menziona. Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 293 n.473, J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 383 n.153. Per quanto concerne la sua posizione personale Pozo scrive: «Non pare un atto responsabile, in un libro di testo, presentare l'"atemporalismo" come "l'unica" teoria di risolvere le antinomie" […] (del resto, leggendo Schillebeeckx, si vedrà che egli chiamava questa negazione {cioè dello stato intermedio} "criptoeresia" quando si faceva a voce bassa e perché si faceva a voce bassa; oggi, il prefisso "cripto" sarebbe di troppo». Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 294 n.473. Si veda anche E. Schillebeeckx, *Rivelazione e teologia*, 465.

A proposito del carattere della temporalità sperimentata dall'uomo si vedano V. Miano, «Tempo ed eternità»; M. Sancipriano, «Libertà nel tempo e libertà nell'eterno»; B. Brunello, «Tempo ed eternità».

[144] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 291 n.464. Si veda anche A. Rudoni, *Escatologia*, 52.

[145] Cf. H. Verweyen, «Eschatologie heute», 7.

tre lo stato intermedio conserva la dipendenza della metastoria dalla storia da cui proviene. La prima, pur non essendo più storia, è sempre inquadrata tra due eventi susseguenti: la morte dell'individuo e la fine del mondo[146]. «[…] La durata del tempo intermedio possiede un reale riscontro nella durata dello stato intermedio»[147].

In questo frammento del dibattito si inserisce anche la Lettera della CDF *Alcune questioni concernenti l'escatologia* del 1979[148]. Il testo parla tuttavia soltanto genericamente della questione del tempo dopo la morte: nel punto 3 si menziona una durata sperimentata dal soggetto: «La chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza dopo la morte, di un elemento spirituale […] in modo tale che l'"io" umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo»[149]. Invece in riferimento alle soluzioni che vorrebbero vedere l'evento parusiaco reinterpretato nel modo in cui esista la convergenza di tutte le morti individuali in un unico evento parusiaco (si tratterebbe quindi della soluzione atemporale, seb-

[146] Cf. G. Gozzelino, *Lineamenti di escatologia*, 136.

[147] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 473-474; citazione *Ibid*., 474.

[148] La Lettera è stata pubblicata, come si presume, quale risposta al tedesco *Nuovo libro della fede* (1973), ed a *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* di G. Greshake e G. Lohfink (1975), che racchiudono la tesi della resurrezione nella morte.

Si veda la letteratura di base riguardo il documento: Cf. A. Schmied, «Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie», 52; U. Ruh, «Die letzten Dinge: eine Erklärung der Glaubenskongregation», 437-438; J.A. Goenaga, «El mistero de la Asunción y la escatología cristiana»; P. Hünermann, «Himmel – Hölle – Fegefeuer».

Si paragonino anche varie posizioni riguardo al grado di autorevolezza del documento. Per A. Rudoni, *L'annuncio dei novissimi oggi*, 95-96 esso non ha direttamente un valore dottrinale essendo un'indicazione concernente maggiore o minore opportunità di alcune asserzioni escatologiche; un atto della Congregazione (approvato dal pontefice solo «in forma comune») e non invece un atto proprio del papa vede nel documento C. Ruini, «Immortalità e risurrezione nel Magistero», 102-103; R. Blatnicky, «Tra la morte del cristiano e la resurrezione», 72 parla del valore dottrinale diretto della Lettera; G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 290-291 suggerisce di distinguere vari livelli del valore dogmatico dei singoli punti del documento; tuttavia la Lettera ha un alto grado di autorevolezza indicando gli elementi che garantiscono l'integrità della fede; J. Ratzinger, «Introduzione», 12 esprime il parere che la Lettera «considera come dogmatica e non rivedibile la sostanza dell'insegnamento contenuto nei sette punti formulati, limitandosi a riproporre ciò che da altra fonte risulta appartenente alla fede della Chiesa». Si veda anche G. Blandino, «La rivelazione e l'immortalità dell'"io" umano», 209-210.223. Molti degli articoli sopramenzionati contengono un'ulteriore letteratura.

Il documento della CDF è collegato anche con la precedente dichiarazione della CDF del 03.04.1979, riguardante il libro di J.-M. Pohier, *Quand je dis Dieu*, dove è stata messa in dubbio la resurrezione di Cristo. In proposito del caso di Pohier si vedano: «Kurzinformationen», *HerKorr* 33 (1979) 271; H. Küng, *Ewiges Leben?*, 308 n.13. Si paragonino anche J.-M. Pohier, *Wenn ich Gott sage*, part. 34-47; Id., «Un caso di fede post-freudiana nella risurrezione?».

[149] CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 3.

bene anche della proposta di Greshake nella sua fase transitoria[150]) il documento nei punti 5 e 6 si esprime univocamente pro una dilazione della parusia e della resurrezione dei morti nei confronti della morte dell'individuo. La parusia «va distinta e differita rispetto alla situazione che è propria degli uomini immediatamente dopo la morte»[151]. Si parla qui decisamente delle categorie temporali.

La CTI considera contraddittoria la soluzione che lega la morte e la resurrezione in base al reinterpretato concetto di tempo. Non è possibile una resurrezione distaccata da ogni temporalità. Tale posizione «non pare tenere sufficientemente conto della vera corporeità della resurrezione; infatti non si può dichiarare vero corpo quello estraneo a ogni nozione di tempo»[152].

4.2.2 J. Ratzinger – un nuovo concetto di tempo

J. Ratzinger sottolinea che l'uomo, essendo creatura appartenente alla dimensione del tempo, non può essere situato in una dimensione totalmente priva di esso[153]. L'autore considera la necessità di una approfondita riflessione antropologica riguardante il carattere del tempo. Il momento della morte significa che l'uomo esce dall'ambito della temporalità intesa nel senso fisico-cronologico ed entra nella dimensione della definitività. Da una parte non si può cadere nella comprensione di questo stato quale semplice «dopo», come se fosse una continuazione del tempo terreno. D'altra parte, nella riflessione a riguardo non si può limitare all'alternativa tempo-eternità che non corrisponde alla natura dell'uomo[154]. Ratzinger trova la soluzione attraverso l'analisi concernente il modo di sperimentare il tempo dall'uomo, basandosi sulle considerazioni di Sant'Agostino.

a) La questione del tempo nelle *Confessiones* di Sant'Agostino

Agostino è il primo scrittore cristiano ad occuparsi del problema del tempo a livello fenomenologico, dal punto di vista del soggetto. Il tempo non è più solo l'ambito in cui si realizza il piano divino, bensì acquisisce significato personale[155].

[150] Anche se la posizione di Greshake differisce notevolmente da quella di Lohfink, la sua proposta della storia infinita e della parusia estesa nel tempo, consistente nei singoli compimenti, è applicabile a questo punto. E' una posizione transitoria perché l'autore in seguito abbandona tale idea. Si veda Cap. II, 5.1

[151] CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 5. Lo stesso significato ha il riferimento al dogma mariano (punto 6): «La chiesa, nel suo insegnamento sulla sorte dell'uomo dopo la sua morte, esclude ogni spiegazione che toglierebbe il suo senso all'Assunzione di Maria in ciò che ch'essa ha di unico […]».

[152] CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.2.

[153] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 124.

[154] Cf. J. Ratzinger, «Al di là della morte», 164. Nonostante il carattere polemico possiamo notare una somiglianza di questi presupposti con le riflessioni di G. Lohfink a riguardo.

[155] La questione di tempo compare in Agostino in vari luoghi. La prima profonda analisi è visibile in *De immortalitate animae* dove viene considerato il problema dell'eternità dell'anima. Là compare la distinzione tra *memoria, intentio,* e *expectatio.* «[…] Non si dà tempo senza distinzioni di momenti. Anche se si profferisce una sillaba brevissima, ne puoi udire la fine soltanto se non odi più l'inizio. Ora per ogni atto che si compie nella successione si ha bisogno dell'attesa, perché esso si possa distendere, e della memoria perché si possa contrarre quanto è possibile. L'attesa è degli avvenimenti futuri, la memoria dei passati. Ma la coscienza d'agire è del presente». Augustinus, *De immortalitate animae*, 3. Si veda anche Id., *De musica*, VI, 21. Cf. U. Duchrow, «Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins», 267; R. Berlinger, «Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus», 496. Si veda anche S. Otto, «Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie».

Il vescovo di Ippona è anche il primo nella storia del pensiero cristiano che tratta in modo sistematico la questione del rapporto tra la temporalità e l'eternità. La temporalità non può essere descritta è osservata senza prendere in considerazione il suo rapporto con l'eternità di Dio[156]. L'eternità è un attributo di Dio che descrive non soltanto un'esistenza atemporale, bensì esprime anche la capacità di abbracciare tutto il tempo, tutta la storia[157]. Il dominio assoluto di Dio consiste tra l'altro nel dominio sul tempo e in quanto tale abbraccia tutta la storia dal momento della creazione[158]. Dio vive in una perfetta eternità e qualsiasi parlare di un agire di Dio prima della creazione è privo di senso perché comporterebbe una dipendenza temporale di Dio dall'atto creativo[159]. Nella perfetta eternità non v'è qualsiasi successione dei singoli momenti, bensì essa abbraccia tutta la realtà. «[…] Nell'eternità invece nulla passa, ma tutto è presente; mentre il tempo non può essere tutto presente; e veda come ogni passato e futuro sono generati e fluiscono dall'eterno presente?»[160].

A differenza dell'eternità il tempo è misurabile. Avendo il tempo tre dimensioni: passato, presente e futuro, il misurare è possibile solo nel caso del momento presente. Se vogliamo misurare le altre due dimensioni dobbiamo ricondurle al momento presente[161]. Ciò crea dei problemi perché in realtà il tempo non ha alcuna estensione: è infinitamente divisibile così che effettivamente il momento presente stesso quasi si sottrae all'esperienza umana[162].

[156] Cf. K.H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 260.263. Augustinus, *Confessiones*, XI, 29, 39. I paragrafi 29, 39 e 30, 40 toccano anche l'aspetto escatologico del tempo che tende verso l'eternità.

[157] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 11, 13.

[158] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 1, 1

[159] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 10, 12.

[160] Augustinus, *Confessiones*, XI, 11, 13.

[161] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 16, 21.

[162] «Se è pensabile una frazione di tempo che non possa esse suddivisa in ulteriori – sia pur minutissime – parti, essa sola è definibile come presente; ma anche questa trapassa così rapidamente dal futuro al passato, da non avere la benché minima durata. Se infatti durasse, sarebbe divisibile in passato e futuro, mentre il presente non ha alcuna estensione. Dov'è allora un tempo che possiamo definire lungo?» Augustinus, *Confessiones*, XI, 15, 20 e altrove «Misuro del tempo, lo so; ma non misuro il tempo futuro, perché non è ancora, non misuro il presente, perché non ha estensione, non misuro il passato, perché non è più. Che cosa misuro, dunque? Il tempo che passa, non quello passato?». *Ibid.*, 26, 33. Cf. R. Berlinger, «Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus», 500.

Pertanto Agostino cerca di trovare la soluzione legando il fenomeno del tempo alla coscienza. Il tempo è un'estensione della mente («distentio animi»)[163]. Esso è una traccia, un affetto che le cose passando lasciano all'interno dell'uomo; è una temporalità dell'anima. Ciò non significa che non esista il tempo nel senso obiettivo: è proprio questa esperienza che esprime la dipendenza dell'uomo dal tempo reale[164]. A livello dell'anima si possono distinguere *memoria*, *contuitus* ed *expectatio*[165] e solo nel momento presente esiste il tempo nel senso proprio della parola[166]:

> Ma almeno questo adesso è limpido e chiaro: né il futuro né il passato sono, né è corretto dire: i tempi sono tre, passato, presente e futuro, ma forse sarebbe più proprio dire: i tempi sono tre, il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro. Queste tre forme, infatti, sono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove, il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa[167].

Agostino ascrive l'essere soltanto al tempo presente, negandolo nel caso di passato e di futuro. Tuttavia passato e futuro diventano presenti per l'uomo attraverso delle immagini[168]. Esse compaiono in base al processo dell'unire che caratterizza il pensiero[169]. Tale unificazione è possibile perché la mente umana preserva

[163] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 26, 33.

[164] Cf. K.H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 262. 334. Nelle sue riflessioni Agostino si allontana gradualmente dall'impostazione aristotelica dell'argomento che rilevava il significato del movimento. Se in *De immortalitate animae* troviamo ancora il legame del tempo con un movimento, *De Genesi contra Manicheos* mette in dubbio questo approccio, *Confessiones* invece racchiudono conclusioni del tutto diverse: il tempo è diventato *distentio animi*. Cf. K.H. Manzke, *Ibid*., 274. Per quanto riguarda l'insufficienza del legame del tempo con il movimento per Agostino si vedano *Confessiones*, XI, 23, 29-24, 31.

[165] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 20, 26.

[166] Agostino dipende nelle sue riflessioni dalla filosofia platonica per la quale conoscere ciò che è incompatibile con l'essere (in questo caso il tempo) è possibile soltanto attraverso il ricondurre tutto al momento presente. Per quanto riguarda il passato la parola chiave è la memoria che riconduce il passato all'istante presente. Quanto al futuro esso è presente attraverso una qualità della coscienza: *attentio* che, a sua volta, in un certo modo rende presente il futuro. Cf. A. Solignac, «Introduzione», 259.

[167] Augustinus, *Confessiones*, XI, 20, 26.

[168] «Se dunque passato e futuro esistono, voglio sapere dove sono. […] So tuttavia che, dovunque siano, là non sono passato o futuro, ma presente. […] Perciò dovunque sono, qualunque cosa sono, non sono che presente. Eppure, quando si raccontano fatti veri passati, dalla memoria si estraggono non le cose stesse, che sono passate, ma parole ricavate dalle loro immagini, passate nella mente attraverso i sensi e rimastevi impresse come delle orme. La mia infanzia ad esempio, che non è più, è in un passato che non è più; ma la sua immagine, quando la richiamo per raccontarla, la vedo nel tempo presente, poiché continua a esistere nella mia memoria. […] Se anche le predizioni del futuro abbiano una causa analoga, […] non so. So invece che […] noi solitamente premeditiamo le nostre azioni future e che tale premeditazione è presente, mentre l'azione che premeditiamo non è ancora». Augustinus, *Confessiones*, XI, 18, 23.

[169] Cf. Augustinus, *Confessiones*, X, 11, 18.

la memoria delle realtà passate, osserva il momento presente e aspetta delle cose future. Anche se il futuro non esiste ancora, abbiamo a che vedere con l'attesa di esso. Sebbene non esista più il passato, c'è il ricordo di esso. Anche il momento presente, pur essendo privo di estensione, è sottoposto all'attenzione dell'uomo. Per Agostino, si può dire che il tempo futuro è lungo, ma in realtà si tratta di una lunga attesa. In modo analogo lungo non è il tempo passato, poiché esso semplicemente non esiste più; lunga può essere soltanto la memoria che il passato suscita nell'uomo[170].

b) Il tempo quale memoria (*Memoria-Zeit*)

Basandosi sulle riflessioni di Agostino, Ratzinger rileva che l'uomo non è subordinato esclusivamente al tempo fisico, ma sperimenta il tempo anche in quanto essere spirituale, cioè attraverso la sua coscienza e gli atti spirituali. Mediante la sua memoria l'uomo supera il tempo fisico ed è capace di rendere presenti sia dei momenti appartenenti al passato sia quelli che vengono ancora aspettati[171]. Si crea così un tempo antropologico. Ciò che diventa presente per l'uomo non è più legato a una misura esteriore. Tutto quello che succede rimane nella memoria dell'uomo e in quanto tale, mediante una tensione dello spirito, diventa attuale, presente. Il fenomeno del tempo antropologico, a differenza del tempo fisico dove gli eventi sono irripetibili, permette una certa ripetibilità: l'uomo, attraverso le sue decisioni e processi spirituali supera la dimensione del tempo fisico e crea egli stesso il suo presente attuale. Egli è in questo modo capace di formare la sua propria catena degli eventi che per lui significano «oggi» e i quali diventano una temporalità interna[172].

[170] Cf. Augustinus, *Confessiones*, XI, 28, 37. Si veda anche l'esempio basato sul cantare, *Ibid*., 28, 38.

[171] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 191-192. Id., «Al di là della morte», 165.

[172] Cf. J. Ratzinger, «Al di là della morte», 164-165. Ratzinger aggiunge anche un'annotazione riguardo alla dimensione relazionale della temporalità di questo genere: «Nella coscienza dell'uomo i diversi livelli del tempo vengono accolti e trascesi, per cui questo è in un suo proprio modo "temporale". Il tempo non è nell'uomo soltanto una qualità fisica esteriore, ma lo plasma nella via del conoscere, dell'amare, del declinare e del maturare, proprio nella sua umanità, la quale, essendo umana, è temporale. Non per ultimo, il suo particolare modo di essere temporale si manifesta nella sua socialità, nel fatto che egli si realizza sempre solamente nell'essere-con-gli-altri e nell'essere-per-gli-altri. Tanto l'amore quanto il suo rifiuto lo legano all'altro e alla di lui particolare temporalità, al suo prima e dopo. La rete della convivenza tra gli uomini è insieme una rete di "contemporaneità", di "con-temporaneità"». J. Ratzinger, *Escatologia*, 192-193. Si paragonino le parole di Rahner a riguardo del tempo sperimentato dall'uomo: «[…] L'elemento sovratemporale nel tempo diventa ancor più evidente, se riflettiamo come il tempo viene unito e strutturato nell'evento spirituale dell'esperienza del tempo. Il tempo non esiste soltanto, ma viene sperimentato da noi per il fatto che non siamo solo tacitamente sottomessi al suo decorso, ma ci poniamo di fronte ad esso e uniamo passato, presente e futuro in un'unità spirituale, in un'entità che è superiore a quella pura successione del tempo in cui il momento successivo annulla e trionfa senza posa su quello preceden-

In modo analogo possiamo parlare di una temporalità del genere nel caso dell'uomo dopo la morte. Distaccato dalla catena degli eventi terreni il tempo dell'uomo non è più legato al tempo fisico, diventando il puro tempo-memoria («Memoria-Zeit») e rimanendo sempre diverso dall'eternità. Per Ratzinger l'esistenza in tale stato, definito quale «compiuto», comporta ciononostante l'attesa di un futuro, anche se nel senso analogo. E' l'attesa della fine della storia che direttamente dopo la morte è solamente anticipata[173].

Accanto alla problematica legata al carattere della temporalità nell'aldilà la discussione sullo stato intermedio ha sollevato molti altri problemi.

4.2.3 Il realismo della storia

Affrontando la problematica legata al pensiero atemporale, molti autori analizzano il rapporto tra la storia e il mondo della resurrezione secondo l'impostazione nuova. Essa elimina un certo parallelismo tra aldiquà e aldilà presente nella soluzione tradizionale.

Per Ratzinger, che si riferisce alla soluzione di Lohfink, il concetto di *aevum* è in realtà soltanto una sfumatura della posizione che oltre la morte considera la storia già compiuta. Ratzinger vede in tale proposta l'inammissibile contemporaneità di due ordini. Da una parte la storia trascorre e allo stesso tempo in un'altra dimensione essa è già compiuta[174]. Questa conseguenza implica un'altra aporia:

> Il rapporto tra i sempre nuovi inizi della vita umana nella storia, tra il suo presente e il suo futuro da un lato, e il passato non solo individuale, ma anche storico, che viene supposto già esistente al di là della morte, dall'altro lato, rimane tuttora oscuro: l'*aevum* fornisce qualche informazione circa la persona singola che entra nella compiutezza pur non diventando atemporale, ma non si dice assolutamente nulla che si possa considerare come già compiuto l'insieme della storia[175].

te». K. Rahner, «L'eternità dal tempo», 513-514. Il concetto di tempo diverso da quello cronologico non è estraneo alla filosofia contemporanea, si veda ad esempio Heidegger, *Essere e tempo*, dove viene distinto il tempo fisico dal tempo dello spirito. In proposito si veda anche S.M. Ogden, «The Temporality of God».

[173] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 193. L'eternità non significa l'atemporalità, l'assenza di tempo, bensì una specie di potere sul tempo. «Man darf also mit Recht von einem durchaus anthropologischen Zeitbegriff sprechen, der sich in denkbar scharfem Gegensatz zu dem des Aristoteles befindet: Der Mensch steht über der Zeit, ja die Zeit existiert nur in ihm und durch ihn». J. Ratzinger, «Der Mensch und die Zeit im Denken des Heiligen Bonaventura», 476. Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 79.

[174] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 124-125.

[175] J. Ratzinger, *Escatologia*, 125. «Wer drüben ist, könnte noch hier sein, und wer hier sich abmüht, könnte bereits in der endgültigen Seligkeit leben». A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 131. Vedi la stessa obiezione L.F. Ladaria, *Introduzione alla antropologia teologica*, 165 e G. Cavalcoli, «L'escatologia nel recente Magistero della Chiesa», 57: «Immerso nell'eternità, l'uomo raggiunge immediatamente la fine del mondo e l'anima riprende

Se, come conseguenza dell'atemporalismo, si deve ammettere, che nell'aldilà la storia è già compiuta, il realismo del tempo allora viene violato. Sicché anche la resurrezione, nell'eterno oggi, sarebbe una resurrezione senza inizio, e l'uomo durante la storia logicamente dovrebbe essere concepito «come già risorto nell'ambito dell'eternità che non ha inizio, il che significherebbe contraddire a ogni seria antropologia e cadere praticamente proprio in quel platonismo che intendiamo combattere»[176]. Ne scaturisce un'altra conseguenza: la possibilità dell'esistenza delle generazioni future già adesso nell'aldilà in uno stato della pienezza escatologica. «Quindi [là si] troverebbero già tutti coloro che credono di vivere ancora sulla linea del tempo oppure che appartengono ancora al futuro: questa assurda conseguenza è inevitabile conclusione della suddetta concezione»[177]. Pertanto la storia diventa uno «spettacolo vuoto» essendo già compiuta altrove[178].

Per questo la tesi della resurrezione nella morte diminuisce il valore della storia trascurando il carattere realistico della sua continuità ed è in contraddizione con il concetto cristiano di Dio, «che è fondato sulla cristologia e quindi sulla cura che Dio ha per il tempo in mezzo al tempo»[179]. La storia è compiuta soltanto in Dio. Non si può quindi parlare di un compimento della storia nell'aldilà mentre essa ancora percorre nella realtà terrena. Il ricorrersi al concetto d'incommensurabilità tra le due dimensioni non è una spiegazione soddisfacente. L'ammissione che dopo il confine della morte l'uomo sperimenta già la pienezza escatologica nella sua

subito il suo corpo. A noi, immersi nelle parvenze della temporalità di questo mondo […] può sembrare che parusia, fine del mondo e resurrezione dei morti debbano ancora avvenire, ma nel mondo della verità, che è il mondo di Dio, tutto ciò è già avvenuto. Un vero futuro che concerne il compimento cristiano della storia in realtà non esiste: tutto ciò è già avvenuto».

[176] J. Ratzinger, *Escatologia*, 124.

[177] J. Ratzinger, «Al di là della morte», 165.

[178] La mancanza di un concetto intermedio tra il tempo e l'eternità è «un cattivo platonismo, come Platone e platonici non hanno mai conosciuto». J. Ratzinger, «Al di là della morte», 165.

[179] J. Ratzinger, *Escatologia*, 193. Di grande importanza per Ratzinger è un frammento della *7ª Omelia sopra il Levitico*, 2 di Origene (PG 12,478-482) che parla dell'unità del Corpo di Cristo spiegando attraverso questa immagine il fatto della necessaria fine della storia per la definitiva pienezza escatologica: «[…] Neppure gli stessi Apostoli hanno già ricevuto la loro gioia, ma anch'essi attendono che io partecipi alla loro gioia. Infatti anche i Santi che si dipartono da qui non ottengono subito la piena ricompensa dei loro meriti, ma attendono noi, che anche se tardiamo […]. Poiché non è che abbiano gioia piena fintanto che si rattristano e piangono, a causa dei nostri errori, i nostri peccati. […] Vedi dunque che Abramo sta tuttora aspettando di ottenere la perfezione. Stanno aspettando pure Isacco e Giacobbe e tutti i Profeti, attendono noi per ottenere insieme con noi la perfetta beatitudine. Per questo anche quel mistero del rinvio del giudizio all'ultimo giorno. E' "un corpo", infatti, che attende la giustificazione, è "un corpo" che risorge per il giudizio. […] Anche tu aspetterai così come sei atteso tu stesso. Ma così come a te che sei membro non sembra esservi gioia piena fintanto che ti manca un membro, quanto meno il nostro Signore […] può considerarsi nella gioia piena, fintanto che il suo Corpo manca ancora di certe membra? […] Egli non vuole dunque ricevere la sua piena gloria senza di te, cioè senza il suo popolo che è il "suo corpo" e "le sue membra"». La traduzione italiana: *Ibid*., 194-196.

dimensione universale, rende incomprensibile l'attesa della fine del mondo e della trasfigurazione del cosmo, creando il pericolo dell'eterno dualismo tra quello che è già compiuto e quello che tende verso il compimento non raggiungendolo in realtà mai[180].

L'autore è del parere che si deve parlare di una commensurabilità tra il tempo della storia e la definitività del tempo, cioè del «futuro teo-logico» dopo la morte. Per di più, il compimento del mondo costituisce anche il compimento del tempo quindi è necessaria una successione di carattere temporale tra ambedue le dimensioni perché «il lavoro dell'uno per il divenire dell'altro non è assolutamente indifferente: il futuro comune della creazione del quale parla la fede e il futuro del mondo, al quale tendono le nostre azioni non sono conteggiabili fra di loro, ma non sono neanche separabili»[181].

La stessa idea viene espressa da G. Gozzelino, il quale sottolinea che lo stato della definitività è intrinsecamente legato al tempo da cui proviene. Inoltre l'atemporalismo corre il rischio della svalutazione della storia e del porre allo stesso livello l'uomo e l'eternità di Dio. Uno svantaggio consiste altresì nel fatto che la teoria della coincidenza escatologica sovraccarica l'istante della morte, non essendo, oltre a ciò, conforme ai dati della rivelazione[182].

G. Moioli riconosce nel pensiero atemporale un pericolo per il realismo della storia. La possibilità del raggiungere la pienezza escatologica al momento della morte priva di senso l'attesa di un «non ancora» della storia della salvezza[183].

A. Schmied considera come le incoerenze dell'atemporalismo si trovano già nella terminologia. Egli obietta a Lohfink che non potendo parlare di una commensurabilità temporale tra l'aldilà e l'aldiquà, poiché chi muore si sottrae alla nostra misura del tempo, si serve di un'inconseguenza consistente nell'uso dell'avverbio «già», il quale può suscitare l'impressione di una continuità tra il nostro tempo e l'aldilà[184]. Le frasi di Lohfink citate da Schmied creano secondo quest'ultimo un'impressione che la storia la quale continua, sia qualcosa di secondario. Se dalle espressioni che parlano della pienezza (la dimensione universale) già raggiunta all'istante della morte si volessero trarre le conseguenze in esse contenute, si dovrebbe constatare che il Cristo nel momento della sua morte raggiunse il punto in cui la storia era già finita. Invece la testimonianza del Nuovo Testamento a riguardo è univoca: si parla palesemente che il compimento escatologico non ha avuto ancora luogo e che Dio non è ancora «tutto in tutti» (cf. 1Cor 15,28); la lotta con la morte dura ancora (cf. 1 Cor 15,26 e Ebr 2,8s; 10,13) e il Cristo è in attesa del compimento escatologico[185].

Anche il concetto di *aevum* ammesso da Lohfink suscita delle obiezioni. Secondo Schmied, esso indebolisce la serietà della storia. Se il tempo trasfigurato significa un costante giungere al compimento e allo stesso tempo già la fine di questo processo, allora la storia diventa anche un processo che da una parte giunge alla sua fine e al suo compimento, ma dall'altra è un processo da sempre concluso. L'unica possibilità del parlare del tempo trasfigurato in tale situazione è lo stato dell'uomo che muore. Solo in tale caso potremmo dire che il passaggio nell'aldilà significa l'entrata in una dimensione temporale che abbraccia sia l'entrata stessa che la meta raggiunta[186].

Una contraddizione logica viene messa in evidenza da G. Nachtwei. Essa consiste secondo l'autore nella constatazione che la storia finisce nella morte dell'uomo, cosa che potrebbe comportare la conclusione che la storia sia già finita dal momento della morte del primo uomo, il che di seguito comporta una visione della storia che perde totalmente il suo valore[187]. L'autore prende atto che si deve fare una chiara distinzione tra l'impostazione del tempo in Ratzinger e in Lohfink, sebbene quest'ultimo riconduca tutte e due alla sovratemporalità («Überzeitlichkeit»). Al contrario, la posizione rappresentata da Ratzinger rappresenta non una sovratemporalità, ma una diversa e una più intensiva forma dell'esperienza del

[180] Cf. J. Ratzinger, «Zwischen Tod und Auferstehung», 217. Si veda anche D. Hattrup, *Eschatologie*, 318.

[181] J. Ratzinger, «Al di là della morte», 165. Lo indica anche Lohfink (a differenza ad esempio della soluzione atemporale di Barth), sebbene non leghi quest'idea alla necessità di una commensurabilità delle due dimensioni.

[182] Cf. D. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 472-473.

[183] Cf. G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 178-179.

[184] Si vedano le seguenti frasi individuate da Schmied: «In dem Augenblick, da ich sterbe, ist die Geschichte [der Menschheit] *schon* [Sperrung von uns] abgelaufen» (G. Lohfink, «Was kommt nach dem Tod?», 221); «Wir werden *schon* in unserem Tode am Ende aller Zeit [...] angekommen sein» (G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 77); «Wenn es bei Gott keine irdische Zeit mehr gibt, dann ist mein Tod *bereits* [Sperrung von uns] der Jüngste Tag» (G. Lohfink, «Was kommt nach dem Tod?», 221). Cf. A. Schmied, «Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung», 179.

[185] Cf. A. Schmied, «Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung», 179-180. Si veda anche la risposta: G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 149 n.63. Lohfink ammette il carattere solo analogo degli avverbi adoperati, ma, secondo lui, non era possibile fare delle chiarificazioni ogni volta esisteva un univoco linguistico, il che concerne anche altri luoghi non menzionati da Schmied. A proposito delle aporie del linguaggio atemporale si veda anche N. Lash, «Eternal Life: Life "after" Death?», B. Hebblethwaite, «Time and Eternity and Life "after" Death».

[186] Cf. A. Schmied, «Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung», 180 n.9. In realtà Lohfink parla proprio di una simile situazione; per lui la storia non è il processo già compiuto (qui in terra). Lohfink parla della pluridimensionalità del tempo trasfigurato nel contesto del dinamismo della vita nell'aldilà, quindi proprio nel contesto individuale. Il tempo trasfigurato abbraccia l'insieme della vita dell'uomo: dall'inizio fino al momento di trovarsi presso Dio; e il trovarsi presso Dio è anche uno stato dinamico. Tutti questi momenti sono «oggi» per l'uomo dopo la morte. La risposta di Lohfink: «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 149 n.63.

[187] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 90.95. Ma secondo Lohfink non è la storia che finisce con la morte dell'uomo, ma è l'uomo, nella sua morte, che giunge al punto temporale dove la storia, tutta intera, è già conclusa. Le considerazioni di Nachtwei presuppongono un certo parallelismo temporale tra le dimensioni prima e dopo la morte.

tempo. Quest'impostazione, nonostante la sua somiglianza alla descrizione di Lohfink, proviene dal concetto di tempo in quanto memoria e non dalle considerazioni concernenti l'evo[188]. Nel senso stretto del termine la posizione di Lohfink non rappresenta nemmeno una veduta sovratemporale; si dovrebbe parlare piuttosto di una totale extratemporalità[189].

Per H. Merklein la rappresentazione del tempo trasfigurato di Lohfink influisce sull'interpretazione del Nuovo Testamento eliminando totalmente il futuro dal messaggio di Gesù. Secondo l'autore, le conseguenze della soluzione di Lohfink, in cui tutta la storia converge nell'aldilà in un solo momento, comportano la situazione nella quale per chi vive adesso, in mezzo alla storia, la prospettiva del futuro viene limitata solo a un breve periodo della sua vita. La sua morte implica anche la fine della storia[190].

Anche H. Vorgrimler vede nella teoria atemporale di Lohfink l'emarginalizzazione della parte della storia che si svolge dopo la morte dell'uomo. Se viene messo in dubbio il realismo della storia diventa anche dubbiosa la libertà delle decisioni dell'uomo[191]. Secondo l'autore anche se viene postulata una nuova impostazione del tempo nell'escatologia, tuttavia fin'ora il postulato non è stato realizzato. La soluzione di Lohfink, che nel tempo trasfigurato mette insieme le categorie del movimento e quelle statiche, non può risolvere la questione del rapporto tra tempo ed eternità[192].

Per A. Ahlbrecht l'ammissione dello stato intermedio permette di dare un rilievo al valore della storia. La storia così compresa non diventa un *punctum mathematicum* senza significato, ma rimane sempre in riferimento all'eternità attraverso il suo costante rapporto con la sorte dei santi[193]. Il problema con la soluzione atemporale nella versione protestante consiste nel rapporto reciproco tra i punti-eventi, i quali sono equidistanti dalla «fine dei tempi». Tuttavia nel caso dell'uomo, l'eternità, la dimensione trasfigurata della storia, non può significare, come nel caso di

[188] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 90. Si veda G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 149.

[189] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 90 n.469.

[190] Cf. H. Merklein, «Escatologia nel Nuovo Testamento», 47 n.69.

[191] Cf. H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben der Christen*, 125-126. L'autore pone anche le seguenti domande: «Woher weiß Lohfink, wie sich Gott zur Zeit verhält, die er zwar geschaffen hat, über die er also zweifellos "mächtig" ist, der er sich aber auch aus freien Stücken zuordnen kann? Wer nötigt mich zu denken, in Gott gebe es nur ein ewiges Jetzt, in dem alles schon fertig sei? Warum könnte Gott nicht unmittelbar zu jedem einzelnen Augenblick der Geschichte der Menschheit sein und so auch eine Zukunft haben? Wenn Gott jedem Punkt der irdischen Geschichte gleich nahe ist, warum sollte sich sein vollendendes Kommen dann auch gleichzeitig an jedem Punkt menschlicher Geschichte ereignen? Warum könnten die Toten in dem Prozeß der Läuterung, den sie zu bestehen haben, im Prozeß der Mitbestimmung des Weltgeschicks, vielleicht auch im Prozeß ihrer allmählichen "Auferstehung" nicht an der Zeit teilhaben, ohne selber zeitlich zu sein"». *Ibid.*, 125.

[192] Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 168.

[193] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 140-141.

Dio, l'equidistanza verso vari avvenimenti, perché essa è «il frutto del tempo», la storia stessa. Le categorie temporali sono applicabili in tale caso. La pienezza non è raggiungibile prima della fine reale della storia. Non è accettabile la possibilità di eliminare il rapporto con i singoli eventi che si trovano sull'asse della storia prima del suo compimento[194].

4.2.4 Visione biblica del tempo

Le critiche contro le nuove soluzioni si sono avute anche in ambito biblico. Difendendo l'impostazione tradizionale molti autori si richiamano agli argomenti legati alla visione biblica del tempo.

Per C. Pozo l'impostazione atemporale crea delle grandi difficoltà non essendo conciliabile con i dati del Nuovo Testamento: sia 1 Tes 4,13ss che Ap 6,9ss parlano di uno stato intermedio rendendo impossibile la conclusione che la morte significhi l'uscita dalla temporalità[195]. Particolarmente il frammento di Ap 6,9ss esprime l'idea dell'attesa di un momento che non è ancora giunto. Questo è il concetto principale del frammento nonostante il suo genere letterario (apocalittica) e il carattere antropomorfico della scena (impazienza da parte dei beati). Un'attesa sarebbe incomprensibile senza una percezione di durata, la quale comunque non presuppone una mancanza personale dei beati: si tratta di una solidarietà con la corsa degli eventi legati alla storia della Chiesa[196].

Per A. Ziegenaus la soluzione che ammette la resurrezione nella morte in base alle considerazioni riguardanti il tempo, anche nel modello proposto da Lohfink, crea dei problemi. La soluzione nuova arbitrariamente assume l'inesistenza del tempo nell'aldilà per cui tutti gli eventi escatologici coincidono nel momento della morte stessa. Invece non è comprensibile tale semplice eliminazione della dimensione temporale nell'aldilà[197]. Oltre a ciò l'autore sottopone alla critica la non conformità della soluzione atemporale alla comprensione biblica del tempo. Il concetto biblico di tempo non conosce la possibilità dell'equidistanza di Dio verso tutta la storia. Per la Bibbia la storia non è una semplice successione degli eventi, ma la storia della salvezza. Neanche si può trovare nella Bibbia la possibi-

[194] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 135.

[195] L'autore fa riferimento anche all'argomentazione all'interno della teologia protestante riguardante le proposte atemporali di Barth e di Brunner. Anche là è osservabile non tanto la polemica con le contraddizioni logiche ne scaturenti quanto l'irriconciliabilità di questa proposta con le categorie del pensiero biblico che si caratterizza della successione degli eventi. Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 292 n. 469. Il frammento di Ap 6,9ss troviamo nello stesso contesto anche in A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 139-140.

[196] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 305-306.

[197] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott,* 174-175.

lità della resurrezione nella morte[198]. Generalmente la soluzione tradizionale corrisponde meglio alla visione biblica che integra in sé gli elementi come corpo, mondo e storia[199].

G. Nachtwei sottolinea che l'idea di atemporalismo rimane inaccettabile in quanto non basata sulla comprensione biblica di tempo. Nella polemica possiamo osservare la paura del superamento dell'abisso tra l'eternità di Dio e il tempo. Per esempio, il concetto di tempo trasfigurato di Lohfink lega soltanto l'uomo al tempo, non dicendo invece niente del rapporto di Dio con la storia. Il suo tentativo di una soluzione sovratemporale oppure extratemporale separa totalmente Dio dalla storia[200]. A differenza di Lohfink la soluzione di Ratzinger, che anche ammette l'equidistanza di Dio verso i singoli momenti della storia, parla della partecipazione di Dio in quest'ultima. Tale equidistanza significa sempre la sovranità di Dio rispetto alla storia; l'uomo e Dio sono i due partner che portano la storia al compimento. Il punto d'avvio delle considerazioni sul rapporto tempo-eternità deve trovarsi nell'eternità di Dio come il fondamento di tutti i tempi e come la pienezza del tempo. Se parliamo dell'elevazione, del compimento del tempo, si può trattare soltanto di un'elevazione del tempo da Dio stesso e della sua inclusione nella pienezza che è anche il frutto del tempo. La pienezza escatologica non è mai qualcosa di parallelo alla storia[201].

Anche G. Greshake critica la proposta del salto temporale quale non corrispondente alla visione biblica di Dio come il Dio della storia. L'eternità di Dio non significa la sua atemporalità, ma il potere, la signoria sopra il tempo[202]. L'autore

[198] Si vedano le constatazioni di Vögtle concernenti la caratteristica del tempo biblico: la mancanza del pensiero atemporale e la questione della superiorità di Dio sul tempo sempre in collegamento al tempo stesso. Cf. A. Vögtle, «Tempo e superiorità del tempo nella visione biblica», 290-292. Si paragoni anche C. Marucci, «Resurrezione nella morte?», 313: «Ma dove si parla nella Sacra Scrittura di una "resurrezione nella morte" e della mancanza del tempo dopo la morte o di una "equidistanza" di Dio nei confronti di tutti i punti della storia?». Tuttavia l'idea dell'equidistanza di Dio verso la storia non un concetto nuovo. Cf. A. Hilckman, «Tempo ed eternità», 230-231.

[199] Cf. A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 131-132.

[200] Sembra che rimanga aperta la domanda se Lohfink veramente volesse radicalmente separare Dio dalla storia. La sua teoria ha attinenza piuttosto con la sorte dell'uomo e come tale non pretende d'essere una teoria che abbracci tutti gli aspetti delle questioni considerate.

[201] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 98-101. «Die Bibel betrachtet die Zeit unter dem Aspekt des Kairos, der erfüllten Zeit, und Geschichte, der gerichteten Zeit, in deren Hintergrund der die Zeit füllende und an ihre endgültige Fülle hin zuführende Gott steht», *Ibid*., 99. Cf. A. Vögtle, «Tempo e superiorità del tempo nella visione biblica», 284. Inoltre, «von Gottes Ewigkeit her, die Fülle der Zeit, totalen Besitz aller Zeit, Macht über alle Zeit durch In-Zeitlichkeit bedeutet, ist auch des Menschen Zeit nicht ein Prozeß einzelner aufeinander folgender immer gleicher Zeitpunkte, keine leere Zeit. Sie ist Teilgabe und Teilnahme an der Fülle Gottes in der Zeit, die sich als Ganze einmal in Gottes Fülle (in Ewigkeit) hinein vollenden soll». G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 100-101.

[202] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 401-402. Si veda anche tutto l capitolo dedicato al rapporto Dio–storia *Ibid*., 344-348 dove l'autore sostiene la tesi che anche la vita intratrinitaria di

ammette l'esistenza di uno stato intermedio (non rinunciando all'idea di resurrezione nella morte), il quale come stato d'attesa è un concetto che esprime la tensione esistente tra l'escatologia individuale e quella universale. La soluzione che accetta l'incommensurabilità del tempo terreno e del compimento sovratemporale non è ammissibile[203].

Per C. Cavallin l'applicazione del concetto di evo viene considerata estranea nei confronti del pensiero biblico[204].

La discussione legata alla visione biblica del tempo trovò il suo riflesso anche nel documento della CTI. Secondo la commissione teologica la vita dopo la morte è improntata alla percezione della successione (cf. Ap 6,9-11). Inoltre Paolo parla della resurrezione dei defunti nei termini futuri (cf. 1Ts 4,13-18). La CTI si pronuncia decisamente a favore di un legame temporale tra la storia e l'aldilà. Il completamento del Corpo mistico di Cristo è un processo che suscita anche una certa attesa da parte di coloro che sono morti prima (cf. Ap 6,11), la quale avrà il suo termine conclusivo nell'«ultimo giorno» (Gv 6,54). Pertanto non è ammissibile l'atemporalismo secondo il quale esiste la coincidenza tra le morti e resurrezioni individuali successive[205].

4.2.5 Cristologia

Nella controversia sono apparsi anche degli argomenti che si richiamano alla cristologia, in modo particolare alla problematica temporale legata alla morte e alla resurrezione di Gesù.

A. Ziegenaus evidenzia che dal punto di vista della cristologia non è possibile non parlare dello stato intermedio nel caso dei defunti. Il Nuovo Testamento indica chiaramente che esiste una diastasi tra il momento della morte e la resurrezione del Cristo. L'evento della resurrezione avvenne non dalla croce ma dal sepolcro che rimase vuoto. Nel caso di Gesù ci troviamo di fronte ad uno stato intermedio

Dio sia un genere di storia nella quale abbiamo a che fare non con un eterno ritorno dello stesso, bensì con una novità, crescita, quindi con un certo futuro. Si paragoni anche la citazione impiegata da Greshake (*Ibid*., 354 n.28): «Die Unveränderlichkeit Gottes ist wie andere negative Aussagen im Sinn der Vätertheologie primär in ihrem positiven Sinn zu erfassen, und als solche drückt sie vor allem die freie Selbstbestimmung Gottes aus, der in seinem Sein und Tun keinerlei Nötigung von Seiten des Nichtgöttlichen ausgesetzt ist. In der Heilsgeschichte äußert sich die freie Selbstbestimmung Gottes in der Treue. […] Diese Treue Gottes drückt ein bestimmtes freies Verhalten aus und ist als solches etwas ganz anderes als metaphysische Unveränderlichkeit», M. Löhrer, «Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes», 311.

[203] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 119.

[204] Cf. C. Cavallin, Recensione di G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* in *ThRv* 72 (1976), 381. L'autore si esprime tuttavia a favore della proposta che la morte è il trasferimento nello stato del compimento di tutta la storia.

[205] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.2

e quindi, ammettendo il carattere vincolante dei dati cristologici, dobbiamo assumerlo anche nel caso dei singoli credenti[206].

Inoltre, se si ammette che dopo la morte l'uomo entra nel tempo trasfigurato (il riferimento a Lohfink) che è «la messe del tempo» («die Ernte der Zeit»), dove la storia compiuta si trova già nella sua interezza, nel caso del Cristo avremmo il problema con il suo legame alla storia che percorre dopo la sua morte. Al contrario una differenziazione tra la sorte del Cristo e degli uomini non comporterebbe altro in questo caso che una sorta di monofisismo:

> La messe di Cristo avviene invece nel suo giorno, nel giorno dell'universale riconoscimento e dell'accettazione come salvatore, giudice e signore. Quindi la tesi del compimento del tempo e della storia di ogni uomo richiede proprio una continuazione della storia anche oltre la morte di Cristo, poiché la sua storia trova la conclusione solo insieme alla storia di tutti i singoli uomini[207].

Dato il fatto dell'incarnazione, della resurrezione e del suo ritorno v'è in Cristo un prima e un dopo, v'è il fatto del suo già-essere-risorto e di non-ancora-essere-risorti di tutti quelli che ancora fanno parte della storia. Nonostante la sua glorificazione, il Cristo ha la coscienza dell'esistenza della sua Chiesa che si trova ancora in cammino[208]. Il Cristo non poté sperimentare nella sua morte la resurrezione universale, quindi anche di quelli che sono vissuti dopo la sua morte e che ancora fanno parte della storia incompiuta[209].

---

[206] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott,* 44-50.126, Id., «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 131.

[207] A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 131.

[208] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 127. Si veda anche G. Colzani, *La vita eterna*, 209.

[209] Cf. A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 131, G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 90-91. Si vedano anche le osservazioni concernenti la tensione tra la completezza contenutistica della resurrezione di Cristo e la pienezza della salvezza nella realtà della storia in D. Wiederkehr, «L'avvenimento della salvezza», 193: «Questo evento della resurrezione giunge alla sua realtà più vera e propria soltanto nell'annuncio proferito e nella redenzione e liberazione per la intera umanità. E' quanto già si osserva nell'annuncio pasquale neotestamentario […]: la risurrezione di Gesù e quella di noi uomini giungono alla meta soltanto in una vita di fede, in un nuovo stile di vita. […] Da tener presente e da utilizzare qui è soprattutto l'immagine, all'apparenza solo mitologica, dell'elevazione di Cristo su tutti i poteri e autorità, e la sua costituzione a capo della chiesa. […] Di conseguenza anche il Risorto e Glorificato ora esercita il suo dominio sul mondo di questi complessi rapporti di potere». *Ibid*., 194: «Il movimento ermeneutico, questo continuo oscillare fra l'aspettativa di salvezza e l'evento salvifico un tempo realizzatosi in Gesù Cristo, è un procedimento complesso, che non può svolgersi a senso unico: in un caso, infatti, sarebbero l'aspettativa e prassi umane a determinare, in modo esclusivo e selettivo, il nostro modo d'intendere per fede l'opera salvifica di Gesù, e nell'altro una determinata figura, storicamente condizionata, della nostra fede nella redenzione deformerebbe il nostro modo di percepire le attuali situazioni di non-salvezza e paralizzerebbe il nostro impegno di testimonianza cristiana». Si paragoni anche L. Scheffczyk, «Il ritorno di Cristo nel suo significato salvifico», 201-227, part. 215-219, dove si parla del senso della storia quale tempo intermedio e 219-220, dove l'autore spiega il significato della parusia

J. Ratzinger ricorda dell'univoca testimonianza del Nuovo Testamento che parla della resurrezione nel terzo giorno. E' del tutto illegittima la tesi secondo la quale la prima Chiesa comprendeva la resurrezione di Gesù in quanto avvenuta nella sua morte, ma solo per vari motivi storici non applicò in seguito questo modello nel caso dei singoli fedeli. Nell'annunzio della Chiesa primitiva la sorte dei defunti prima della parusia non veniva mai equiparata all'evento della resurrezione di Cristo, dato il significato assolutamente unico dell'ultimo nella storia della salvezza[210].

G. Canobbio fa riferimento al rapporto tra la morte e la resurrezione di Gesù e quello tra la sua resurrezione e la parusia. L'evento pasquale è il paradigma dell'entrata dell'uomo nell'*eschaton* e non si può prescindere dal fatto della distanza temporale tra la morte e la resurrezione di Gesù. Inoltre se la resurrezione del Cristo significa l'irruzione del mondo nuovo, trasfigurato, il fatto stesso della resurrezione non risolve la questione dell'esistenza della storia che prosegue e che come tale rimane incompiuta[211]. Per quanto riguarda l'ipotetico perfezionamento in Cristo legato all'evento parusiaco in quanto l'ultimo mistero salvifico va detto che «[…] in forza della resurrezione Cristo è divenuto contemporaneo alla storia. In tal senso si può affermare che l'*eschaton* non si pone alla fine, ma è contemporaneo al fluire della storia. D'altra parte esso non può costituire il compimento della medesima se essa non lascia dietro di sé tutto ciò che non è conforme all'*eschatos*, cioè a Gesù Cristo nella sua condizione di risorto»[212].

In riferimento alla modificata comprensione della parusia in Lohfink, legata alla soluzione atemporale, Canobbio trova incomprensibile il riferimento dell'autore tedesco alle apparizioni postpasquali di Gesù come identiche con l'apparizione finale, parusiaca. Esse, secondo Lohfink, si situano sulla stessa linea temporale della parusia stessa. Al contrario, bisogna notare che l'identificazione dell'apparizione di At 1 con la parusia, come la considera Lohfink, non è possibile, data l'evidente ammissione di una distanza temporale tra i due eventi nel testo[213].

---

che non sarà un semplice svelamento di carattere visivo della potenza redentrice, bensì un vero avvenimento, durante il quale Dio comunica la sua grazia e la sua vita. Si veda la stessa linea in J. Moltmann: «Die Parusia bringt also nicht nur die "Enthüllung" der Heilsbedeutung des Todes Christi, sondern viel mehr noch die *Erfüllung* der verheißungsvollen Geschichte Christi, denn erst mit der Parusie Christi beginnt "das Reich ohne Ende". Erst in der Parusie Christi werden "alle Tränen abgewischt". Erst in ihr wird Israel erlöst werden und diese "unerlöste Welt" neu geschaffen. Darum bringt diese Zukunft Christi die "Geschichtswende" nicht "noch einmal", sondern ein für allemal». J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 344. Di una necessaria distinzione cronologica parlano anche M. Bordoni – N.Ciola, *Gesù nostra speranza*, 238-239.242-243.

[210] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 126.

[211] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 218-219.

[212] G. Canobbio, «Fine o compimento?», 235.

[213] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 219. Si veda G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 141-142.

L'esistenza dello stato intermedio è ammessa anche da L. Boros che si richiama a una più vasta comprensione della parusia. Il Cristo, sebbene una volta sia già venuto nel mondo, continua nel suo venire tutto il tempo, fino alla fine della storia. Cristo si trova in un continuo divenire. Questo divenire significa un'ininterrotta nascita del Cristo cosmico fino alla fine dei tempi, fino al momento della pienezza definitiva[214].

Per la CTI un certo legame alla dimensione del tempo trova il suo fondamento nella corporeità glorificata del Cristo. Poiché la corporeità di natura si caratterizza della temporalità, «le anime dei beati, poiché sono in comunione con Cristo, risorto in modo veramente corporeo, non possono considerarsi senza alcuna connessione con il tempo»[215].

4.2.6 Argomenti di carattere antropologico.

L'argomentazione riguarda anche l'esistenza dell'uomo nell'aldilà compreso il suo modo di sperimentare il tempo terreno nonché il suo carattere relazionale.

Secondo Ratzinger, benché Lohfink si servisse del termine di *aevum* per evitare la necessità di limitarsi all'opposizione tempo-eternità, la sua soluzione non è soddisfacente, perché *aevum* si riferisce alla vita degli angeli e come tale non corrisponde alle esigenze dell'antropologia, essendo l'esistenza dell'uomo nell'aldilà essenzialmente diversa da quella degli spiriti puri[216].

L'uomo dopo la morte non può essere distaccato dalla storia terrena che ancora percorre. Sebbene essa sia per lui temporaneamente chiusa, egli non può essere privato delle relazioni fondamentali che delineano la sua identità a cui appartiene il rapporto con la storia[217]. Nell'insieme della sua visione teologica Ratzinger è del parere che la posizione dell'uomo vada descritta nelle categorie della relazionalità che crea certe reti delle dipendenze. Alle relazioni più importanti appartiene quella della contemporaneità[218]. «[…] L'uomo che muore esce dalla storia; essa è per lui (provvisoriamente) conclusa. Tuttavia egli non perde il rapporto con la storia, perché la rete della relazionalità umana fa parte della sua stessa essenza»[219].

[214] Cf. L. Boros, «Der neue Himmel und die neue Erde», 22-24.

[215] CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.2. Qui si presuppone un certo parallelismo tra entrambi le dimensioni.

[216] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 124-125.190-191.

[217] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 197.

[218] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 74.

[219] J. Ratzinger, *Escatologia*, 193. «Das Bild vom Netz ist allerdings erweiterungsbedürftig. Denn es assoziiert noch zu statische Vorstellungen. Die Netze sind nicht als Fertigprodukte anzusehen, sondern als dynamisches Zusammenwirken auf Vollendung hin. Und schließlich: Diese Netzwerk betrifft das ganze Sein in all seinen Ebenen. Daher spricht Ratzinger, um das relational-dialogische Konzept zu verdeutlichen, von vielen unterschiedlichen Netzen. Eines der entscheidenden Netze ist für ihn das Netz der Mitzeitlichkeit, das vom Netz der Mitmenschlichkeit innerlich nicht zu lösen ist». G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 74.

Alla medesima conclusione si arriva prendendo in considerazione un altro rapporto dell'uomo: quello con il cosmo. Anche questo rapporto ha il carattere temporale, dato che la materia è sottomessa alla dimensione della temporalità. Tutto questo evidenzia la necessità, per colui che muore, del rapporto non soltanto con il mondo in se stesso, bensì anche con la sua dimensione temporale. E' tra l'altro questo voleva dire il concetto rahneriano di pancosmicità dell'anima[220].

Inoltre Ratzinger indica un'altro legame dell'uomo: quello riguardante il male e il bene. Il primo rimane sebbene sia morto il suo autore. «[…] Un peccato che continua ripercuotersi rappresenta qualche cosa di me stesso ed è quindi pure una parte del mio costante assoggettamento al tempo, nel quale a causa mia degli uomini continuano a soffrire in un modo reale e che riguarda quindi anche me»[221]. D'altra parte anche analizzando il fenomeno dell'amore stesso vediamo che esso manifesta un'apertura agli altri, cosa che implica una grande incoerenza nell'impostazione che parla della pienezza escatologica totale durante il reale scorrere della storia[222].

La stessa linea di pensiero viene rappresentata da G. Nachtwei. Il tempo compiuto dell'uomo individuale può essere visto soltanto come la compiuta contemporaneità («Mitzeitlichkeit») dello stesso. Dopo la morte l'uomo mantiene le relazioni con gli altri e con il mondo. L'uomo continua a far parte della temporalità che costituisce la sua natura. Egli, come l'essere dialogico vive sempre in rapporto con Dio, con gli altri e con il mondo e la temporalità dell'uomo scaturisce proprio dalla sua relazionalità. Il tempo non può essere mai considerato come qualcosa di aggiuntivo o secondario. In tale contesto il termine più adeguato per esprimere questa dimensione è il tempo-memoria («Memoria-Zeit») di Ratzinger, il tempo dialogico oppure il tempo come incontro («Begegnungs-Zeit»)[223].

Anche per O. Betz la storicità dell'uomo non permette di distaccarlo dalla dimensione del tempo, anche se non è possibile considerare la temporalità dell'aldilà allo stesso modo di quella terrena, legata alla nostra concreta corporeità e condizionamenti fisici[224].

Al carattere positivo della dimensione di tempo si richiama W. Kasper. Se Dio creò il mondo con il tempo allora il tempo è qualcosa di positivo, riflettente una parte dell'eternità di Dio stesso[225]. Inoltre, la temporalità è la dimensione costitu-

[220] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 200-201.

[221] J. Ratzinger, *Escatologia*, 197.

[222] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 198.

[223] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 109-110.

[224] Cf. O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, 69. Lo stesso: C. Marucci, «Resurrezione nella morte?», 314-315. Per quanto riguarda l'opinione di Betz si veda il cambiamento delle idee rispetto alla posizione presentata in Cap. I, 2.4.

[225] «Ausgeschlossen, weil mit Grundaussagen des christlichen Glaubens unvereinbar, sind von vornherein zwei Lösungen: di monistische und die dualistische Sicht. Der Monismus läßt entweder die

tiva dell'uomo. Pertanto non si può semplicemente parlare di uno stato totalmente privo di tempo dopo la morte e su questa base eliminare la differenza tra il compimento individuale e quello universale, benché la temporalità dopo la morte non sia legata alla nostra misura del tempo. Essa è analoga e l'uomo non diventa eterno, bensì compiuto nella sua temporalità, partecipando all'eternità di Dio e allo stesso tempo sfuggendo alla misura terrena della temporalità[226].

Invece G. Moioli parlando della possibilità dell'ammissione di vari modelli escatologici constata che probabilmente nessuno di loro è adeguato. Tuttavia il più ricco è quello tradizionale, storico. Proprio perché esso implica una riflessione sulla condizione temporale dell'uomo in Cristo e anche sulla relazione tra storia individuale e quella universale[227].

Per G. Martelet lo stato intermedio scaturisce dalla necessaria distinzione tra la sorte dell'individuo e quella del mondo. La morte dell'uomo non è ancora la fine del mondo. L'uomo vive nel Cristo risorto, ma il Risorto non ha ancora trasformato il mondo. Inoltre, la morte non significa l'entrata nello stato dell'eternità perché come tale esso significherebbe la distruzione della nostra identità che è legata al tempo. L'eternità di Dio non toglie la struttura del mondo e della storia. Attraverso la nostra unione con il Cristo dopo la morte diventiamo con lui legati al mondo e la parusia rimane un evento non ancora avvenuto[228].

4.2.7 *Communio sanctorum*

Come conseguenza della riflessione sul legame dell'uomo al tempo emergono anche delle osservazioni facenti riferimento al collegamento reciproco tra la storia e l'aldilà.

Zeit in Gott aufgehen oder Gott durch die Zeit konstituiert werden. Der Dualismus dagegen vertritt eine völlige Inkongruenz von Zeit und Ewigkeit; Ewigkeit bedeutet für ihn Zeitlosigkeit, Aufhebung, Abstoßung, Abbruch der Zeit». W. Kasper «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi», 11. «L'eternità deve avere qualcosa del tempo, e viceversa. Altrimenti il Dio eterno non potrebbe creare il tempo, né il Figlio di Dio […] potrebbe assumere una vita nel tempo. Se gli esseri umani sono fatti a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26-27), ogni essere umano deve avere qualcosa di divino. Se il *Lógos* divino […] ha potuto assumere un'umanità, Dio deve avere qualcosa di umano. Pertanto il finito e l'infinito […] possono essere 'poli' contrapposti, ma non sono necessariamente reciprocamente esclusivi". G. O'Collins, *Cristologia*, 232. Si paragoni anche *Ibid*., 236-237.

[226] W. Kasper si serve del concetto agostiniano di tempo. Cf. «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi», 11. Si veda M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, 239.

[227] Cf. G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 181. Moioli nella soluzione dell'unica fase vede una vanificazione del rapporto tra la parusia-giudizio e la fine della storia, quindi anche tra la parusia e il compimento della Chiesa. Tutto sarebbe ridotto al rapporto dei singoli individui con la persona di Cristo. Si veda la critica della posizione atemporale di Barth come non corrispondente al realismo storico; la resurrezione dei morti non è più un evento che sia un futuro reale. *Ibid.,* 110-111.

[228] Cf. G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 125-126. A favore di un legame di carattere temporale tra il mondo escatologico e quello storico si esprime anche A. Schmied, «Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie», 54.

W. Kasper mette in rilievo che la temporalità trasfigurata permette di parlare della *communio sanctorum*: i trapassati pregando per coloro che vivono ancora in mezzo alla storia insieme a loro aspettano il compimento del mondo[229].

Per A. Ahlbrecht la soluzione atemporale è la rottura con tutta la tradizione patristica che ammetteva l'esistenza del legame dei defunti con la storia. Secondo questa tradizione, *post mortem* non abbiamo ancora a che vedere con la definitiva comunione con Dio. Il paradiso (in riferimento al paradiso originario) lo si localizzava nel terzo cielo a differenza della settima sfera celeste, dove l'uomo entra dopo la resurrezione finale. Inoltre, la storia rimane sempre in riferimento all'eternità attraverso il suo costante rapporto con la sorte dei santi, nei quali sperimenta, per quanto in modo ancora provvisorio, il suo proprio compimento[230].

Per G. Nachtwei la teoria di Lohfink non è in grado di spiegare oppure di dimostrare il legame tra i vivi e i morti, il quale per forza deve essere basato sull'idea di una certa contemporaneità tra le due dimensioni[231]. Anche se noi, secondo l'impostazione di Lohfink, non abbiamo un rapporto di carattere temporale con i defunti, essi vivono in Dio che ha il rapporto con la storia la quale non è ancora giunta alla sua fine. In che rapporto con il mondo quindi rimangono quelli che sono morti? Deve esserci anche da parte loro un certo rapporto con il mondo. Tale conclusione ne porta un'altra che riguarda l'eternità di Dio. Se l'eternità di Dio significa il potere sul tempo ed anche la più intensiva presenza in mezzo al tempo, tale è quindi anche la situazione di quelli che sono uniti con Dio nella morte. La vita con Dio non può significare altro che un più perfetto potere sul tempo nonché un più intensivo legame alla dimensione della storia. La proposta di Lohfink diventa quindi insostenibile[232]. Nachtwei propone l'applicazione del principio dialogico che si basa sulle profonde radici trinitarie, quale mistero del dialogo. Tutto si trova in un dialogo. V'è un rapporto tra il tempo e l'eternità, tra il tempo fisico e quello

---

[229] Cf. W. Kasper, «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi», 11-13.

[230] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 140-141.

[231] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 90. Anche se dobbiamo tener presente che Lohfink non vede tale necessità. La sua impostazione consiste proprio nel consapevole abbandono di quest'idea. Il legame tra i vivi e i morti, da parte dei viventi esiste nelle opere lasciate dagli ultimi. Nachtwei comprende invece l'impostazione di Lohfink in quanto ammettente un parallelismo temporale (esclusa la comunicabilità) tra «già» e «non ancora», quindi tra l'aldilà e la storia. Ciò permette a Nachtwei di condividere la conclusione di Ratzinger parlante dell'aporia consistente nella contemporaneità della storia già compiuta e di quella che è in corso.

[232] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 95-96. «Unsere irdische Zeit und Geschichte erwächst nach dieser Sicht aus der schöpferischen Zeitmacht Gottes selbst. Gott will diese Geschichte durch seine tiefste Mitzeitlichkeit mit ihr in Christus und nicht ohne den im Geist in mitzeitliche Verantwortung genommen Mensch zur (auch zeitlichen) Vollendung bringen. Dieser Vollendungszustand am Ende der Geschichte, wenn man ihn nicht als ständiges Fertig, sondern als in alle Ewigkeit währenden universalen Liebesdialog sehen will, kann nur als […] intensivste Vollendung der innergeschichtlichen Mitzeitlichkeit und Zeitmächtigkeit des Menschen betrachtet werden». *Ibid*., 96.

antropologico e infine tra Dio e storia. Essi non si trovano in un'opposizione reciproca, bensì in un continuo rapporto[233].

Nella linea d'argomentazione che postula il rapporto della solidarietà dei vivi e dei defunti in base alla consapevolezza del male e del bene che lasciano nella storia[234] si inserisce H. Verweyen, il quale si richiama al concetto del Corpo di Cristo. Il prendere in considerazione la totalità della realtà non permette di parlare del compimento di una parte dell'umanità durante la storia ancora incompiuta. Se ammettiamo l'esistenza del Corpo di Cristo con tutte le conseguenze che ne derivano, dobbiamo accettare anche l'esistenza di uno stato intermedio[235].

L'importanza della relazionalità viene rilevata anche da G.H. Müller quando parla del triplice rapporto che non viene perso attraverso la morte, cioè del rapporto dell'uomo con Dio, con se stesso e con il mondo. Essi ottengono un significato nuovo. Per quanto riguarda il rapporto con il mondo esso consiste in una certa contemporaneità creando il «rapporto soteriologico della solidarietà salvifica» nei confronti degli altri, il che rende possibile tra l'altro la preghiera d'intercessione[236].

Tale comprensione della *communio sanctorum* trova la sua conferma nel documento della CTI che parla dei «vincoli di carità» che non subiscono una interruzione nonostante la morte dell'uomo così che viene mantenuta la «comunicazione dei beni spirituali». Inoltre, la comunione tra i vivi e i morti si esprime attraverso la liturgia che rimane sempre in piena sintonia con la liturgia celeste. Dalla liturgia celeste risulta anche l'intercessione di tutti coloro che vi partecipano che in questo

[233] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 97. Si veda anche G. Moioli, «L'"Escatologico" cristiano», 84.

[234] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 197-200.

[235] Cf. H. Verweyen, «Eschatologie heute», 10. A pagina 7 l'autore esprime un'incomprensione della proposta di Lohfink volendo legare al tempo il momento del passaggio dalla morte alla resurrezione. L'autore (non facendo distinzione tra Greshake e Lohfink) parla della necessità di una ancora più forte accentuazione del rapporto di carattere temporale tra i defunti e la storia. Ma Lohfink non soltanto non parla del rapporto temporale inteso come contemporaneità, ma proprio sottolinea l'assenza di tale rapporto. L'unico rapporto tra la storia e i defunti consiste nel contenuto del tempo trasfigurato, che è la totalità dei tempi. Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 148 n.61. Invece l'espressione «Prozeß des Hineingezeitigtwerdens» compare nel contesto del tempo trasfigurato e significa la sua ricchezza a differenza delle descrizioni statiche della vita eterna, non è tuttavia una analogia alla soluzione di Greshake in cui c'è un'attesa del compimento definitivo.

[236] Cf. G.H. Müller, *Dogmatica cattolica*, 678. La necessità di una soluzione a livello magisteriale sembra suggerire H. Vorgrimler: «Die wirklich theologische Diskussion der Frage, ob und wie ein Vollendungsprozeß mit Weltbezug der Verstorbenen zu denken sei, kann mittels privater Thesen nicht beendet werden». Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 155.

modo fanno parte della continua preghiera dell'intercessione del Cristo presso il Padre[237].

4.2.8 La preghiera in suffragio dei defunti

Il punto di riferimento per alcuni teologi lo rintracciano nel punto 4 della Lettera della CDF del 1979 che esclude ogni tipo di soluzione che «renderebbe assurdi o inintelligibili la preghiera, […] il culto dei morti, realtà che costituiscono, nella loro sostanza, altrettanti luoghi teologici»[238]. Il documento non precisa esattamente di quale situazione si tratta. Dall'insieme del testo possiamo presupporre che si parli di tale situazione dell'uomo dopo la morte, la quale escluderebbe il rapporto tra la preghiera per i defunti e lo stato in cui si trovano coloro per i quali si prega.

Rivolgendosi contro i sostenitori della resurrezione nella morte, i quali ammettono la coincidenza degli eventi escatologici, A. Zieganaus mette in rilievo che soltanto l'esistenza dello stato intermedio rende possibili le preghiere per i defunti, le quali sarebbero prive di senso se lo stato dell'uomo dopo la morte fosse limitato a due alternative: la beatitudine o la condanna. La preghiera per i defunti è possibile soltanto quando abbiamo a che fare con un certo parallelismo temporale tra chi prega e chi la preghiera concerne. Pertanto l'interpretazione del purgatorio quale evento solo puntuale, consistente nella intensità dell'esperienza è contraria alla Lettera della CDF, rendendo tale preghiera superflua. La dottrina del purgatorio richiede una durata temporale. Al contrario la riduzione del significato del purgatorio all'intensità dell'incontro con Cristo ha le sue radici confessionali, il che indirettamente influisce anche sulla comprensione della resurrezione nella morte. L'escatologia cattolica tradizionale tendeva sempre verso una più graduale e organica comprensione della sorte dell'uomo a partire dalla nuova creazione nel battesimo, attraverso la vita di fede per arrivare poi mediante il processo della purificazione dopo la morte allo stato della beatitudine e infine al compimento nella resurrezione della carne. Invece la teologia protestante attraverso la dottrina della giustizia imputata e mediante la riduzione dello stato intermedio a una fase priva di significato oppure totalmente inesistente (con la rottura dell'esistenza), era sempre improntata alla discontinuità al posto della gradualità cattolica, e il momento della morte era nella visione protestante decisamente più rilevato che in quella cattolica[239].

[237] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 7.1. Si vedano anche i testi a cui si richiama il frammento del documento: LG 49.50, Paolo VI, *Professio fidei*, 29.

[238] CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 4.

[239] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 32.174-175. Id., «Auferstehung im Tod: Das geeigneter Denkmodell?», 131. Nell'insieme il mododi pensare dell'autore in questo caso diventa una specie di *circulus vitiosus*. Da un lato abbiamo a che vedere con il fondare il purgatorio

Di un analogo argomento, in riferimento alla Lettera della CDF si serve C. Pozo, per il quale l'idea della resurrezione nella morte (nella versione della fase unica) non è conciliabile con la preghiera per i defunti poiché abbiamo in tale caso una situazione definitiva subito dopo la morte che non lascia spazio per una purificazione che per l'autore richiede uno spazio temporale *post mortem*[240].

In maniera molto più precisa, nei confronti della CDF, sul legame della purificazione dopo la morte con il tempo si enuncia il documento della CTI il quale afferma che «tale purificazione avviene dopo la morte e prima della resurrezione finale, questo stato appartiene allo stato escatologico intermedio; più ancora, l'esistenza di questo stato mostra l'esistenza di una escatologia intermedia»[241].

Non tutti però vedono la necessità dell'interpretazione del purgatorio in questo modo. E. Castelucci, benché ammetta lo stato intermedio, sottopone alla critica l'argomento che condiziona il purgatorio da uno spazio temporale tra la morte e la resurrezione. Il purgatorio è una delle dimensioni della morte che si caratterizza dell'intensità dell'esperienza e come tale non è necessariamente legato a un periodo temporale[242]. «Appaiono perciò eccessive le correlazioni dirette che la CTI stabilisce tra purgatorio e stato intermedio […]. Non vediamo come sia indispensabile comprendere il purgatorio come "status", né come se ne possa dedurre inflessibilmente l'esistenza di un "tempo" dopo la morte»[243].

sulla necessaria durata dopo la morte, dall'altro la durata stessa viene basata sul carattere temporale del purgatorio.

Quanto ai concetti, l'autore distingue un tempo intermedio («Zwischenzeit») che abbraccia il periodo tra la morte e la parusia del Cristo e tre stati intermedi («Zwischenstände»): la Chiesa combattente, sofferente e beata. Cf. Id., «Auferstehung im Tod: Das geeigneter Denkmodell?», 119. Ziegenaus è del parere che sia possibile il parlare di una temporalità nell'aldilà utilizzando anche le nostre asserzioni temporali che devono essere sempre comprese tuttavia in modo analogo. Cf. Id., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 127. Riguardo la preghiera per i defunti è apparsa un'interessante constatazione da parte protestante indicante la possibilità e la necessità della preghiera per quest'ultimi nel contesto dell'esistenza di un intermedio dopo la morte in cui sono applicabili le categorie del tempo. Cf. F. Heidler, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, 189-190.

240 Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 286. Il dilemma legato alla possibilità della conciliazione della proposta della resurrezione nella morte (nella versione di Greshake), e la dottrina del purgatorio viene notato da H. Verweyen, «Eschatologie heute», 7. Invece per G. Cavalcoli, «L'escatologia nel recente Magistero della Chiesa», 11, il fatto che la Lettera della CDF menziona nel punto 7 il purgatorio, è l'argomento che si voleva riconoscere nel purgatorio una ragione a favore dello stato intermedio (perché tale conclusione?). Del parere contrario è C. Ruini, secondo il quale il documento rileva più la purificazione stessa che lo stato purificatorio. Il carattere «previo» di tale purificazione non deve necessariamente essere inteso nel modo temporale. Cf. C. Ruini, «Immortalità e risurrezione nel Magistero», 192. «La stessa cosa deve dirsi riguardo all'avverbio "aliquando", che ha semplicemente la funzione di non fissare il momento dell'inizio della beatitudine». *Ibid*., 192 n.85 («Ecclesia, Novo Testamento ac Traditioni fideliter adhaerens, credit beatitudinem iustorum, qui aliquando cum Christo erunt». CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 7).

241 CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 8.1.

242 Cf. E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 193-194.210.

4.3 *La posizione di H.U. von Balthasar*

Von Balthasar essendo il punto di riferimento per molti teologi, spesso con una chiaro riferimento alle sue vedute atemporali, non rappresenta tuttavia una posizione univoca. L'autore inquadra la sua esposizione dell'argomento in un contesto molto ampio di considerazioni che coinvolgono una riflessione soteriologica e trinitaria. Balthasar basandosi sull'escatologia presentista di Giovanni parla dell'integrazione del tempo del mondo nel tempo di Gesù. L'evento di Gesù Cristo significa l'entrata nella dimensione del compimento nel tempo della storia, l'irruzione del verticale nella dimensione orizzontale. Il tempo terreno viene in questo momento assorbito da Cristo, con tutte le sue dimensioni: il passato, presente

243 E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 193 n.510. Per quanto riguarda le posizioni di alcuni teologi nei confronti del purgatorio si deve notare che ad esempio K. Rahner ammette una certa durata del processo della maturazione. Cf. K. Rahner, «Fegfeuer», 54. La stessa idea viene condivisa da O. Betz, «Purgatorium – Reifwerden für Gott», 122. Molti autori accentuano l'intensità della purificazione anziché la durata: L. Boros, *Mysterium mortis*, 202; *Esistenza redenta*, 113-114; *Vivere nella speranza*, 34; «Hat das Leben einen Sinn?» 677-678 (l'atto della morte è il momento decisivo della persona e il distaccarsi da tutto quello che non era conforme alla volontà di Dio; si veda anche la polemica con Boros al riguardo: A. Spindler, «Mysterium mortis», 154); *Catechismo olandese,* 577; G. Greshake, *Breve trattato sui novissimi*, 83-84; H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 309-316, part. 309; J. Ratzinger, *Escatologia*, 239; H. Küng, *Ewiges Leben?*, 179; K. Lehmann, «Was bleibt vom Fegfeuer?», 239-240. In modo favorevole si pronuncia in proposito H. Vorgrimler, «Indulgenza e purgatorio», 550-551. Il CCC non precisa la sua posizione a riguardo (nr 1030-1032). Cf. L.F. Ladaria, «Credo la vita eterna», 308. Si veda anche A. Skwierczyński, *Miłość oczyszczająca* (L'amore purificante), G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 193-194 e la valutazione delle posizioni: G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 461-463.

La detemporalizzazione del purgatorio è tipica per l'impostazione atemporale («Comunque l'escatologia contemporanea sembra giustamente insistere nel sottrarre alle categorie del tempo e alla successione cronologica i grandi eventi escatologici {morte-resurrezione, giudizio, purgatorio, paradiso, inferno} dal momento che non si può continuare a concepire in termini di "prima" e di "poi", in senso cronologico, quello che avviene al di fuori del tempo». E. Ruffini, «Editoriale» a H.U. v. Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 15). Tuttavia ci sono anche teologi rappresentanti l'escatologia a fase duplice che lo interpretano sottolineando l'intensità dell'esperienza. Si sottolinea anche che l'interpretazione del purgatorio non è necessariamente legata alla comprensione del carattere dello stato intermedio. Cf. K. Lehmann, «Was bleibt vom Fegfeuer?», 239. Pertanto meraviglia che il documento della CTI considera la purificazione dopo la morte nel modo del tutto temporale, tanto più che il presidente della Commissione era Ratzinger in qualità di prefetto della Congregazione, egli stesso condividente la veduta che parla dell'intensità del momento. Si paragoni tuttavia Id, «Introduzione», 13; un testo del 2000 che è il commento al documento della CDF (è un cambiamento dell'idea?).

e futuro[244]. Dio stesso «non è non-tempo», bensì la sua esistenza viene caratterizzata da una specie del sovra-tempo. Cristo è il mediatore tra le due dimensioni: tra il tempo terreno e il sovra-tempo di Dio. Egli oltre ad essere il mediatore in un certo senso include («einbeziehen») anche in sé il tempo terreno diventando un nuovo centro di esso. Se abbiamo quindi a che fare con una irruzione verticale dell'eternità di Dio nel tempo della storia, essa deve essere compresa nel senso di una mediazione che attraverso il tempo di Gesù rivela il sovratempo di Dio[245].

Balthasar considera la questione del tempo tra l'altro analizzando il problema dell'ipotetico duplice giudizio dopo la morte. L'autore parla dell'unico giudizio che si svolge, secondo l'espressione rahneriana «lungo la storia», diventando «la somma dei giudizi particolari dei singoli uomini». Sia Paolo il quale parla dell'unico giudizio (1 Cor 3,12-13), quello della fine dei tempi, sia la *Benedictus Deus*, data la sua decisa posizione riguardo alla definitiva sorte dell'uomo dopo la morte, non permettono d'accogliere l'esistenza di due giudizi. Se esiste un solo giudizio, resta il problema del riferimento al tempo. Balthasar da una parte prende in considerazione la veduta di Ratzinger e parla del giudizio universale quale processo del crearsi del posto definitivo nell'insieme; tale giudizio sarebbe la rivelazione «della giustezza di tutte nascoste vie di Dio nella storia del mondo e di un'orientazione di luogo a tutti i singoli nell'organismo definitivo del regno di Dio realizzato»[246]. Dall'altra parte si sottolinea che Gesù stesso nella sua morte è giunto alla fine dei tempi. Essendo lui l'inizio della resurrezione universale e facendo risorgere molti insieme a lui (riferimento a Mt 27), sarebbe incomprensibile perché neanche gli altri potrebbero risorgere subito dopo la morte seguendo la logica di un processo che avviene «lungo la storia». Ciò renderebbe più chiara anche la constatazione di Gesù che Dio non è «un Dio dei morti ma dei viventi» (Mt 22,32): non esiste una distanza temporale tra l'essere presso Dio e il momento della resurrezione. Inoltre anche il fatto della resurrezione corporea di Cristo, il suo innalzamento e glorificazione creano uno spazio per il compimento degli individui. Attraverso il compimento corporeo degli uomini subito dopo la morte, si potrebbe parlare dell'arricchimento ed adempimento del Corpo risorto di Cristo. Balthasar parla in questo conteso di un supertempo celeste, il quale non può essere coordinato con quello terreno. Tuttavia parla anche di un graduale arricchimento del Corpo di Cristo mediante i singoli compimenti degli uomini[247].

---

[244] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 22. Si veda anche in proposito A. Scola, *Questioni di antropologia*, 63.

[245] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 26.

[246] H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 306.

[247] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 307-308. Si veda anche R. Nandkisore, *Hoffnung auf Erlösung*, 249 n.181. Abbiamo quindi a che fare con la condivisione della proposta di Boros-Greshake oppure della linea atemporale?

La posizione di Balthasara è equivoca. Neanche l'espressione rahneriana «lungo la storia» (usata da Rahner nel senso atemporale) fornisce una risposta univoca. Da una parte Balthasar non esclude lo stato atemporale, il salto temporale, dall'altra tuttavia parla di una certa commensurabilità della sorte dei morti e della storia terrena, così che «la somma completa [dei giudizi particolari] può essere […] esibita unicamente a coloro che, al di là del giudizio particolare, hanno deposto tutto ciò che può aver a che fare con l'invidia o con gioia del danno altrui, e possono e vogliono guardare al mondo e alla sua storia ormai unicamente con gli occhi di Dio»[248].

Anche altrove la sua posizione non è del tutto coerente. Prima della *Teodrammatica* V (1983), Balthasar espresse la propria idea a proposito del problema del tempo nel 1974 nella pubblicazione *Lo Spirito e l'istituzione* scrivendo che «il nuovo Eone non si aggancia cronologicamente a quello Antico, ma, incommensurabile con esso, ne scaturisce come angolo retto, verticalmente»[249]. D'altra parte l'autore torna alle categorie temporali, a una certa contemporaneità, affermando che il nuovo eone deve comunque trovarsi in rapporto con il mondo, il quale non è ancora giunto alla sua fine cronologica. Parla proprio di «una distanza di tempo» nel senso di una certa attesa e speranza che caratterizza anche l'eone nuovo. Rimarrebbero quindi due livelli, i quali, invece di avere un solo punto comune, sono in un certo qual modo commensurabili. In questo contesto Balthasar parla anche dell'attesa da parte di Cristo che «può porre ai piedi del Padre il Regno solo "dopo" la conclusione della storia universale»[250]. Un altro legame tra l'eone nuovo e quello «precedente» si manifesta attraverso l'incessante donare il Figlio da parte del Padre nell'Eucaristia; anche lo Spirito diventa il vincolo che lega le due dimensioni attraverso il ruolo del consumatore. L'eone nuovo rimane nello stato di una certa provvisorietà caratterizzantesi di una «com-passione» rispetto alla storia[251].

L'autore tuttavia sembra essere consapevole della inadeguatezza e dell'insufficienza della sua proposta, arrivando alla conclusione che la soluzione della questione non è pienamente possibile per il punto di vista limitato ad una *theologia viatorum*. Non si può parlare nel modo definitivo del «punto del tempo» in cui

---

[248] H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 308.

[249] H.U. v. Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione*, 388. Si paragoni: «La risurrezione di Gesù, che si eleva verticalmente dall'orizzontalità della storia, essa, che è secondo Paolo e Giovanni la promessa reale e il pegno della resurrezione del mondo nel suo insieme, non ci lascia più aspettare l'irruzione del Nuovo Mondo nella prosecuzione cronologica d'una storia giunta nel suo corso alla fine, ma in una dimensione incommensurabile rispetto ad essa». *Ibid*., 383.

L'espressione barthiana adoperata da Balthasar sull'incommensurabilità di due eoni suscitò delle confusioni. Per esempio si veda G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 147, che l'applica alla sua teoria vedendo in Balthasar la soluzione atemporale senza tuttavia citare il contesto successivo. Di uno stato intermedio in Balthasar parlano invece A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, 63 e G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 92.

[250] H.U. v. Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione*, 383.

[251] Cf. H.U. v. Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione*, 384.

l'uomo giunge alla pienezza. Lo stato in cui si trovano i defunti oltrepassa totalmente la nostra possibilità di comprenderlo, finché noi stessi facciamo parte della storia. Qualsiasi tentativo di una coordinazione di due livelli temporali deve per forza essere insoddisfacente[252].

4.4 *Ulteriori precisazioni da parte dei sostenitori dell'atemporalismo*

In risposta alla critica della soluzione atemporale e del tempo trasfigurato nella versione di Lohfink, sono comparse delle chiarificazioni e precisazioni da parte dei sostenitori delle soluzioni nuove.

4.4.1 Il tempo trasfigurato

Per quanto riguarda il concetto di tempo trasfigurato G. Lohfink dimostra un'incoerenza in Ratzinger, che da una parte a ragione mette in rilievo che questo concetto originariamente si riferiva all'esistenza degli angeli non invece agli uomini (il che richiede un concetto che basato su dati antropologici), dall'altra parte tuttavia lo applica al caso dell'uomo oltrepassante il confine della morte[253]. Secondo G. Lohfink la reiezione del concetto di tempo trasfigurato da parte di Ratzinger ha un carattere molto aprioristico. L'autore invece vede delle considerevoli somiglianze tra alcune conclusioni sue e quelle di Ratzinger. Il primo aspetto in comune si trova già nel punto di avvio, dove, appoggiandosi su Sant'Agostino, anche Ratzinger parte dall'esperienza umana del tempo. Il concetto di temporalità nell'aldilà è analogo a quello terreno e secondo questa impostazione coincide con quello di Lohfink, non essendo più un tempo fisico né pura eternità. Lohfink nella *Memoria-Zeit* di Ratzinger vede di fatto una grande convergenza con la sua visione, poiché essa significa un certo insieme del tempo (l'eterno oggi) sperimentato dall'uomo. Tuttavia Lohfink conseguentemente esclude qualsiasi commensurabilità tra ambedue le forme del tempo: fisica e analoga. Qui si troverebbe l'incoerenza da parte di Ratzinger che insiste su un certo legame fra entrambi le dimensioni, quindi su una certa commensurabilità[254].

4.4.2 La reiezione del modello del parallelismo temporale

Lohfink non è d'accordo con l'ammissione di un certo parallelismo temporale nell'interpretazione della sua proposta, particolarmente nel contesto delle ulteriori obiezioni sollevate dai critici. Così ad esempio le conclusioni di Ratzinger e di

[252] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 307.
[253] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 125.
[254] Cf. G.Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 147-148. Della somiglianza della soluzione di Ratzinger alla posizione di Lohfink e Greshake al riguardo parla anche M. Kehl, «"Bis du kommst in Herrlichkeit …"», 107-108.

Ziegenaus sono sbagliate essendo frutto dell'impossibilità del liberarsi da una commensurabilità tra la storia e l'aldilà. Perciò si parla della paradossale situazione, nella quale, da una parte abbiamo a che fare con il percorrere della storia, dall'altra tuttavia questa storia è allo stesso tempo compiuta. La catena delle nuove nascite sarebbe parallela alla storia già perfettamente compiuta sia nella sua dimensione individuale che universale. Invece, come indica l'autore, egli non aveva in nessun luogo parlato di una contemporaneità dei due stati. Di fatto chi parla di una contemporaneità in questo caso commette un abuso, perché il concetto di tempo trasfigurato è per eccellenza analogo, che d'altronde presuppone la morte di tutti gli uomini. Solo così la storia entra nello stato della definitività. Perciò è privo di senso il parlare della storia già compiuta mentre allo stesso tempo continua ancora la storia terrena. Non c'è la coesistenza di due livelli. Se si può parlare di una certa contemporaneità, essa non è mai rappresentabile in modo positivo. Questa contemporaneità concerne piuttosto il punto dove converge tutta la storia; riguarda quindi il momento della morte. Essa è allora una contemporaneità verso l'insieme della storia, benché «nel frattempo» quest'ultima possa continuare anche senza fine. L'incommensurabilità però non esclude totalmente un rapporto tra il tempo trasfigurato e la storia, essendo il primo proprio l'insieme della storia trasfigurata[255].

Lohfink polemizza anche con le osservazioni riguardanti il rapporto reale dei defunti con la storia che continua. Secondo Ratzinger, chi muore, attraverso le sue opere e le loro conseguenze, rimane legato alla storia nel modo in cui essa influisce sul suo stato anche dopo la morte, così che solo l'evento della resurrezione significa la definitività. In proposito Lohfink va d'accordo, con la riserva che il parallelismo temporale non è necessario come condizione di questa idea. L'uomo può entrare nel tempo trasfigurato dove la storia è compiuta e sperimentare le conseguenze delle sue decisioni nell'arco di tutta la storia dopo il momento delle sua morte. Come esempio Lohfink paradossalmente adduce le considerazioni di Ratzinger a riguardo del purgatorio, vedendo in esse la stessa linea di pensiero sebbene non pienamente sfruttata da Ratzinger. Secondo Lohfink, se da una parte è possibile l'interpretazione del purgatorio compreso come evento puntuale non legato alla storia del mondo e distaccato da qualsiasi dipendenza temporale, deve essere altresì logicamente possibile l'estensione di tale stato puntuale su tutta la realtà dopo la morte che possa essere indipendente dal tempo terreno. In tale situa-

[255] G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 148-149.148 n.61. Cf. Id., «Geschichte und Vollendung», 196. Parlando del tempo trasfigurato l'autore aggiunge: «Selbstverständlich ist von mir niemals behauptet worden, der Prozeß des geschichtlichen Werdens habe in seiner irdischen Erstreckung immer schon sein Ziel erreicht. Es ging […] um die Dialektik von fieri und factum esse innerhalb der schon vollendeten Geschichte», Id., «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt»,149 n.63. Quanto all'incoerenza dell'obiezione di Ratzinger a Lohfink concernente il parallelismo del livello della storia compiuta e quella incompiuta si veda anche C. Ruini «Immortalità e resurrezione nel Magistero», 204.

zione non soltanto il purgatorio, bensì tutto quello che succede nella morte sarebbe solo il momento di passaggio «sopra» la storia che invece «nel frattempo» giunge alla sua fine[256].

4.4.3 Annotazioni riguardanti il compimento della storia

G. Lohfink fa riferimento anche ad ulteriori critiche in relazione ad alcune questioni legate al compimento della storia.

Secondo H. Vorgrimler la proposta di Lohfink svaluta il significato della storia ed elimina il contributo dell'individuo ad essa. Rispondendo, Lohfink scrive che Vorgrimler si sbaglia leggendo la tesi del graduale compimento del mondo come se nella morte l'individuo portasse con sé nell'aldilà tutta la storia residua. Invece la frase a cui si richiama Vorgrimler parla della convergenza temporale dell'entrata nell'aldilà dell'individuo e di tutta la storia. Non l'uomo porta con sé tutta la storia, ma, per lui, il momento della sua morte e del compimento universale coincidono. Dopo la morte dell'individuo la storia terrena continua con tutte le possibilità create dalla libertà[257]. Inoltre compiuto può essere esclusivamente quello che già è avvenuto; la storia è il sostrato del compimento[258].

Un'altra critica di Vorgrimler riguardava il fatto che l'impostazione di Lohfink, essendo un'eccessiva individualizzazione dell'escatologia, non prendesse sufficientemente in considerazione la questione della salvezza anche degli altri soggetti: dei «poteri» della storia («Geschichtsmächte»), vuol dire dei popoli, stati, classi, Chiese, concentrandosi invece sulla salvezza dei singoli individui. Questi «altri soggetti» dovrebbero essere salvati alla fine dei tempi, insieme all'ultima

[256] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 150-151. A proposito dello sperimentare il tempo nel purgatorio Ratzinger scrive: «Il "momento" trasformante di questo incontro si sottrae alle misure di tempo terreno: esso non è eterno, ma un passaggio; tuttavia volerlo qualificare come molto breve o molto lungo, secondo le misure di tempo derivate dalla fisica, sarebbe altrettanto ingenuo e non farebbe alcuna differenza. La sua "misura di tempo" sta nella profondità degli abissi di questa esistenza, i quali vengono misurati a passi e trasformati nel fuoco. Voler misurare un simile tempo di "esistenza" col metro del tempo terreno significherebbe travisare la particolarità dello spirito umano nel suo rapporto col mondo e nel suo distacco da esso». J. Ratzinger, *Escatologia*, 239.

[257] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 193-195. H. Vorgrimler: «Die Sorge, ob morgen Menschen leben und wie sie leben können, wird belanglos, wenn ich heute schon in meinem Tod die "gesamte übrige Geschichte" zu Gott bringe. Der Fortgang der Weltgeschichte trägt zu der Endgestalt der Welt (die ich mit mir trage) nichts Entscheidendes mehr bei». H. Vorgrimler, «Tod im Denken und Leben des Christen», 122. La corrispondente frase in Lohfink: «Im Tod tritt deshalb zusammen mit uns selbst die gesamte übrige Geschichte vor Gott hin». G. Lohfink, «Was kommt nach dem Tod?», 219.

[258] «Was in der Geschichte jeweils an Menschlichkeit und Gemeinschaft *nicht* geleistet wird, wird den je Späteren als Zukunftsmöglichkeit entzogen – zunächst in ihrer irdischen Geschichte selbst, dann aber auch in der "geretteten Endgültigkeit" ihrer Geschichte». G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 197 n.20. Cf. *Ibid.*, 197-198.

generazione. In risposta Lohfink scrive che per andare incontro a tale postulato si dovrebbe coinvolgere «la memoria di Dio», perché vi sono moltissimi elementi della storia che scompaiono durante il suo percorso[259] e in quanto tali non possono essere semplicemente risuscitati assieme all'ultima generazione per essere compiuti. Al contrario una soluzione molto più semplice è quella che suppone l'equidistanza di ogni generazione dall'*eschaton*: attraverso morte-resurrezione ognuno porta con sé il suo presente e insieme ad esso tutto quello che faceva parte dell'ambiente della sua vita (cioè «geschichtliche Gegenwart *mit all ihren Mächten*»[260]). Inoltre, si deve sottolineare che non esistono nella storia delle forze, dei poteri impersonali. D'altronde l'individuo non è mai un elemento considerato in sé stesso, isolato; egli è sempre legato a una catena delle dipendenze che a loro volta sono sempre di carattere personale, anche nel caso delle istituzioni. Quanto al compimento della storia nell'impostazione tradizionale, si deve dimostrare come tutta la storia giunge all'ultimo giorno della sua esistenza. Il dilemma diventa molto più facile se ammettiamo il compimento mediante la morte degli individui[261].

4.4.4 La resurrezione del Cristo

Lohfink rivolge una sua critica anche su alcuni temi attinenti l'interpretazione della morte e resurrezione del Cristo. Ratzinger esprime la convinzione che il Nuovo Testamento, facendo una palese distinzione tra ambedue i momenti, volle sottolineare la differenza esistente tra i due eventi. Oltre a ciò, secondo Ratzinger, non faceva mai parte della convinzione della prima Chiesa che la morte dell'individuo potesse essere identificata con la situazione del Cristo, la quale era sempre considerata un caso particolare[262]. Da parte sua G. Lohfink rileva che il parlare del terzo giorno non può né esprimere una pausa scaturente dalla presenza di Gesù nel regno dei morti (cosa che non significò altro che solo un certo aspetto della sua morte) né un momento strettamente cronologico, poiché l'evento della resurrezione fu un evento che trascese il tempo e come tale, per quanto anche storico, non può essere pienamente inserito nella cronologia secondo il nostro modo di pensare[263]

[259] «Aber wo bleiben die Reiche der Pharaonen, die Kultur der Inkas, der Auferstand der Spartakus, die Sektenbewegungen des Mittelalters […]?». G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 204.

[260] G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 205.

[261] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 203-205; H. Vorgrimmler, *Hoffnung auf Vollendung*, 168.

[262] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 126.

[263] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 140. L'autore polemizza con Ratzinger riguardo la comprensione letterale dei tre giorni. La discesa nel regno dei morti fu soltanto una dimensione della morte di Gesù, perciò il significato teologico della sua morte non giustifica l'ammissione della diastasi di tre giorni. Neanche può significare una data cronologica, avendo piuttosto il significato simbolico oppure essendo la manifestazione di quello che era accaduto proprio nella morte di Gesù. Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 139-141. Quanto alla pro-

sottraendosi a qualsiasi schema di carattere temporale[264]. Il fatto che nella prima Chiesa il diretto legame tra la morte e la risurrezione di Gesù non fu mai trasferito al caso dei singoli credenti non significa che tale analogia sia contraria all'intenzione del Nuovo Testamento[265]. Invece l'insistenza riguardante l'interpretazione letterale del terzo giorno è un esempio del biblicismo[266].

4.4.5 La corporeità della resurrezione

G. Lohfink polemizza anche con l'accusa di Ratzinger attinente alla corporeità della resurrezione. Anche se la questione non fu considerata da Lohfink in modo esplicito, Ratzinger avanza un'obiezione, secondo la quale la proposta dell'autore esclude la corporeità della resurrezione. Lohfink risponde di ritenere da parte sua la corporeità della resurrezione «nel pieno senso biblico». Non si possono confondere due livelli temporali. La coincidenza della resurrezione con il momento della morte non significa che dopo la morte abbiamo a che fare con una continuazione della vita previa che rimane nella piena relazione con la storia che ancora percorre. Il momento della morte è invece il momento dell'incontro degli uomini di tutti i tempi, la conclusione della storia universale e tale presupposto temporale non esclude che la resurrezione abbia un carattere del tutto corporeo[267].

4.4.6 La proposta di C. Ruini

Una soluzione originale e complessiva sulla questione dello stato intermedio, includendo la problematica del tempo e anche quella antropologica, è stata prospettata da C. Ruini. La sua proposta è un approfondimento concettuale della tesi di Ruiz de la Peña[268]. Secondo Ruini il documento della CDF non parla esplicita-

blematica del tempo nella cristologia si veda anche Id., «Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi». Si veda anche J.B. Libânio-M.C.L. Bingemer, *Escatologia cristiana*, 216-217.

Si paragoni la constatazione di H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 18: «Gesù ha una aspettativa imminente (*Naherwartung*) per il suo proprio destino, che senza dubbio è connesso all'avvento del "regno di Dio". La sua missione per il mondo sarà "compiuta" con la sua morte personale nell'"ora" misteriosa, e con la sua "resurrezione" o "glorificazione" o "ritorno". In questo egli approda, con un suo significato originario, alla "fine del mondo", poco importa se il tempo del nostro mondo continua cronologicamente, o meno. La sua escatologia abbraccia anche il tempo eventualmente successivo e qualitativamente lo determina. La sua escatologia è di carattere primario e qualifica, a partire da sé, l'escatologia secondaria di coloro che vanno avanti a vivere nella fede (o meno) in lui». Si veda anche M. Kehl, «"Bis du kommst in Herrlichkeit ..."», 106-107.

[264] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 145. Lohfink si avvicina all'interpretazione simbolica del terzo giorno, il quale avrebbe avuto soltanto il carattere manifestante la vittoria del Cristo. Cf. *Ibid*., 140.

[265] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 141.

[266] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 145.

[267] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 150.

[268] Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 382. Si veda Cap II, 4.1.

mente del carattere esteso della durata dell'anima dopo la morte, anche se la Lettera nel punto 3 ritiene l'esistenza di questo elemento costitutivo dell'uomo. Si accentua piuttosto la persistenza nell'essere che una temporalizzazione. Malgrado il documento usi il termine «nel fratempo» («interim»), esso non è univoco e di per sé non significa necessariamente una durata «estesa»[269]. Pertanto si possono conciliare il documento della Congregazione e la proposta di Ruiz de la Peña. Parlando della resurrezione, anche di quella nella morte, non si può eliminare la necessità del parlare dell'anima separata, poiché il termine stesso «resurrezione» comporta la necessità della separazione ontologica tra il principio spirituale e quello materiale dell'uomo. Di seguito se abbiamo a che vedere con il principio spirituale è necessario parlare di una sua durata. Tuttavia si può assumere una durata non estesa, la quale non elimini il realismo effettivo dell'anima. Nel caso di tale durata scompare la differenza temporale tra il momento della morte e quello della resurrezione. L'anima sottratta alle leggi del tempo potrebbe sperimentare simultaneamente la morte e la resurrezione. Per quanto riguarda la questione del rapporto tra il defunto e la storia, Ruini parla dell'analogia all'eternità di Dio, da cui risulta presenza dell'uomo ad ogni istante della storia anche nel caso dell'esistenza non estesa dell'uomo dopo la morte. In tale soluzione v'è una distinzione reale fra il compimento dell'individuo e quello dell'insieme della storia, ma questa distinzione viene sperimentata in modo simultaneo in ragione della condizione non estesa del tempo metastorico[270].

4.4.7 Vari modelli nell'escatologia

Nella terza edizione di *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (1978) Lohfink, dopo diverse critiche, modificò parzialmente la sua posizione nei confronti del modello tradizionale nell'escatologia sottolineando alcuni dei suoi valori. Ciò non significa che l'autore cambiò le sue idee riguardo i presupposti della sua impostazione. Si tratta piuttosto della dimensione pastorale e dell'applicazione del suo modello alla trasmissione della fede. Secondo l'autore il modello da lui proposto nel modo ottimale concilia tutti gli elementi della dottrina escatologica cristiana, lasciando allo stesso tempo lo spazio alla vera attesa della parusia. D'altra parte si deve rendere conto della complessità della realtà che viene descritta dall'escatologia. La fisica contemporanea può essere l'esempio del come in vari

[269] Cf. CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*; C. Ruini, «Immortalità e risurrezione nel Magistero», 190.

[270] Cf. C. Ruini, «Immortalità e risurrezione nel Magistero», 194.202-205. Rimane tuttavia la domanda come Ruini vede la possibilità di conciliare la presenza in ogni istante della storia con la sua constatazione riguardo allo sperimentare dall'uomo simultaneamente la morte e la propria resurrezione facente parte della resurrezione universale della fine dei tempi. Quanto alla comprensione non estesa dell'anima si veda l'obiezione di G. Gozzelino, *Nell'attesa della beta speranza*, 289 n.249 che vede una contraddizione di tale soluzione con il terzo punto del documento della Congregazione.

settori della ricerca scientifica si sono ammessi parallelamente vari modelli che sono soltanto delle approssimazioni, e in quanto tali rilevano diversi aspetti della realtà data la complessità dell'ultima. Secondo Lohfink, anche nell'escatologia il modello che situa gli *eschata* nella morte dell'uomo può coesistere accanto al modello tradizionale. Il primo ha almeno cinque vantaggi. Sopratutto corrisponde al modello reale dell'escatologia che è il Cristo risorto al momento della sua morte. Secondo, esso rende possibile la vera tensione escatologica nella consapevolezza dei credenti. Terzo, consente di lasciare aperta la questione della fine del mondo in quanto evento situato alla fine della linea orizzontale della storia. Quarto, viene eliminato il problema dello stato intermedio e dell'anima separata. Infine, questo modello rileva il carattere del tutto incommensurabile del tempo trasfigurato nel riguardo al tempo terreno[271].

Nonostante i vantaggi l'autore vede anche dei punti che rendono il suo modello difficile da approvare. Innanzitutto crea dei problemi per quanto concerne la questione della resurrezione. In realtà, come ammette l'autore, non si possono indicare chiaramente il «luogo» della resurrezione, dati i presupposti temporali che la situano in un'altra, astratta, dimensione. Per di più, questo modello in un modo meno chiaro, rispetto al modello tradizionale, rende visibile la responsabilità dell'individuo per la storia universale, il che scaturisce dal sottolineare il rapporto immediato dell'uomo con l'*eschaton*[272].

Le questioni summenzionate sono invece i pregi del modello tradizionale. Questo corrisponde alla struttura concettuale della prima Chiesa; in esso la fine del mondo e l'avvento del Cristo hanno luogo alla fine della linea orizzontale della storia e si svolgono coinvolgendo direttamente l'ultima generazione. Secondo, corrisponde molto di più agli schemi immaginativi dell'uomo, il quale situa tutti gli eventi su una linea orizzontale del tempo. Terzo, il modello tradizionale, attraverso la sua linea orizzontale quale presupposto fondamentale, è aperto all'interpretazione che ritiene una costante crescita evolutiva del mondo insieme alla sua graduale umanizzazione. Infine, l'impostazione tradizionale permette di parlare più chiaramente della dimensione cosmica della salvezza in quanto situata alla fine della linea temporale. L'autore conclude che entrambi i modelli, con i loro vantaggi e svantaggi sono soltanto approssimazioni, che fanno capire la relatività e la limitatezza del linguaggio teologico in proposito. Ogni modello costituisce un insieme coerente in se stesso, e in quanto tali essi non possono far parte di una sovrastruttura che li concilierebbe entrambi[273].

[271] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 151-152.
[272] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 152-153.
[273] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 153-155.

5. La questione della fine della storia

5.1 *La possibilità di una storia infinita*

Analizzando altri elementi delle proposte nuove nell'escatologia e il loro impatto sullo stato intermedio non possiamo prescindere dall'idea, per quanto non essenziale in esse, dell'esistenza della storia o del mondo infinito.

In Greshake la questione si manifesta nel contesto delle considerazioni riguardanti la storia come un interscambio tra la libertà di Dio e quella dell'uomo. Per l'autore, la teologia servendosi del concetto di fine della storia e del mondo, rimane sotto l'influsso delle affermazioni dell'apocalittica neotestamentaria, le quali nella nostra epoca richiedono una nuova interpretazione. Sulla questione ebbe influenza anche la visione greca del tempo, la quale considerava il tempo come qualcosa di apparente rispetto all'eterno; il tempo pertanto doveva avere una sua conclusione. Invece l'applicazione della visione profetica della storia, come lo scambio tra le due libertà, non necessariamente deve implicare il termine temporale. L'interazione tra Dio e l'uomo significa già anticipatamente una comunione e pertanto non è necessario parlare di un termine della storia[274]. Tale fine significherebbe la perdita dell'identità da parte della storia a favore della sovrastoria. Al contrario, la pienezza si realizza permanentemente mediante l'evento della morte-resurrezione degli individui. Questo processo non sarà mai privo di significato in quanto sarà sempre l'effetto della mutua interazione di Dio e dell'uomo, aperto di continuo alla pienezza nell'incontro con Dio nella morte. In tale contesto non è necessario parlare della definitiva vittoria di Cristo intesa come tappa finale della storia. La vittoria conclusiva può avere una forma dinamica che si esprime attraverso le vittorie sulla morte nei casi dei singoli uomini[275].

Molto dipende anche dal concetto di tempo. Nella visione biblica esso è una dimensione del tutto positiva del creato. Il tempo non è una mancanza, un'incompletezza. Dio costruisce la storia insieme all'uomo. Essa nella persona del Cristo, nell'evento della sua morte e resurrezione, giunge alla pienezza, ma non finisce

[274] Per l'autore l'impostazione tradizionale non corrisponde alla mentalità odierna. L'idea di fine del mondo come evento concludente la catena degli avvenimenti della storia non è più leggibile per l'uomo contemporaneo. Quello che è sperimentabile è la morte. La consapevolezza della fede ha cambiato l'attesa della fine dei tempi al momento individuale della morte, cosa che è conforme all'idea neotestamentaria della *Naherwartung*. Quello che mancava era un'elaborazione teologica dell'argomento. Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 399-401.
[275] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 393-410. Per Greshake ad esempio 1Cor 15,25.54s suggerisce il compimento del cosmo nel senso esclusivamente storicosalvifico: esso consiste nel passare della forma del cosmo legata al peccato e alla morte. Cf. *Ibid*., 287-288.

allora nel senso temporale. Porre dei limiti alla storia significherebbe mettere barriere alle nuove possibilità del creato. L'impedimento in questo caso si trova nella visione statica di Dio e della storia, secondo la quale Dio solo «sopporta» la storia ponendo anche una statica conclusione temporale alla sua fine[276].

La storia invece si compie gradualmente. Non è una contraddizione, sebbene emergano delle obiezioni. Generalmente vi sono tre linee argomentative contro il compimento graduale: l'argomento ontologico, che considera l'uomo come elemento dell'insieme dell'universo e che esige per il suo compimento anche il compimento dell'insieme; quello psicologico che non permette di parlare del compimento se rimane nel soggetto la consapevolezza dell'incompletezza dell'opera della salvezza (cf. Ap 6, 10-11); infine l'argomento ecclesiologico richiedente il compimento come evento di carattere universale e non solo esistenziale, limitato ogni volta a un solo soggetto. Rispondendo Greshake sottolinea che nel caso dell'argomentazione a livello ontologico la risposta deve rilevare il fatto che in realtà abbiamo a che fare non con il rapporto di un compiuto con il non-compiuto («eines Vollendeten zum Unvollendeten»), bensì di un compiuto con quello che si sta compiendo («eines Vollendeten zum sich Vollendenden»). La fine dell'umanità non è la condizione necessaria di tale compimento. Neanche lo è la fine del mondo come lo sfondo della storia della libertà: se la storia della libertà può continuare *ad infinitum*, può essere infinito anche quello che costituisce il «materiale» della storia, cioè il mondo. Per quanto riguarda l'argomentazione psicologica, l'uomo compiuto vede la realtà dal punto di vista di Dio, data la sua partecipazione alla comunione del Cristo in Dio. Questo sguardo abbraccia tutta la realtà, vedendo nel tutto la vittoria definitiva che si realizza, anche se nei singoli casi la storia della libertà è ancora aperta. Quanto all'argomentazione ecclesiologica l'evento della morte non è mai un evento separato. La morte del singolo viene partecipata da altri, da quelli che sono direttamente legati a chi muore; questo vale per tutti i casi della morte. Inoltre la morte significa la partecipazione alla morte del Cristo stesso. C'è quindi il legame con tutti quelli che l'hanno seguito e lo seguiranno. La morte è infine il ritorno al Padre che in questo evento fa rientrare da sé non gli uomini individuali, ma i membri del suo popolo[277].

Tuttavia l'autore considera la tesi di una possibile storia infinita come una proposta e la lega alla domanda sul carattere vincolante dell'insegnamento sulla fine del mondo[278].

In risposta alle critiche ci troviamo di fronte ad un graduale cambiamento delle vedute di Greshake in proposito. Nella terza edizione di *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* del 1978 Greshake mantiene la sua opzione, che comunque

[276] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 402-406.

[277] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 406-409.

[278] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 401-402.410.

viene moderatamente sfumata. L'autore riconosce la rilevanza dell'argomento parlante della necessità della fine della storia affinché ciascuno possa prendere il suo posto definitivo nell'aldilà, nondimeno considera l'argomento non del tutto convincente[279]. La svolta ha luogo nella pubblicazione «Tod und Auferstehung» (1980) facente parte della serie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, dove Greshake afferma espressamente che non è possibile il pieno compimento dell'uomo fin quando non ne facciano parte tutti gli uomini insieme a tutta la realtà. Il concetto dello stato intermedio è per l'autore necessario per poter esprimere l'attesa e la tensione tra il compimento individuale e quello universale[280]. Nella quarta edizione di *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (1982) Greshake aggiunge che anche a partire dalla comprensione della corporeità della resurrezione, la quale significa nel senso ampio la relazionalità dell'uomo, la pienezza («volle Leiblichkeit») viene raggiunta solo quando si completeranno i rapporti dell'uomo con gli altri, quindi nel momento in cui tutta la realtà subirà il suo compimento[281].

Molto vicino a Greshake si situa il pensiero di G. Lohfink, il quale ammette una possibilità della storia senza fine, sebbene lasci la questione come aperta[282]. La teologia, secondo lui, deve parlare solo del compimento trascendente della storia, il che è totalmente indipendente dal problema legato al futuro fisico-temporale del cosmo. Non è un postulato necessario che questo compimento presupponga una fine della storia che si trovi sulla linea orizzontale del tempo. Neanche il concetto di tempo trasfigurato richiede una fine temporale della storia. Quanto ai postulati del prendere in considerazione una fine dell'umanità causata da una catastrofe, ad esempio atomica, l'autore ritiene che un evento del genere non deve significare la fine totale della storia: la storia del cosmo può continuare[283]. Tuttavia, alla luce

[279] «Aber dagegen ist doch zu halten, daß in der Auferstehung Jesu das "Ganze" schon gegeben ist, daß mithin nichts qualitativ Neues mehr zu erwarten ist und unsere Auferstehung je die Einbeziehung in seinen Auferstehungsleib ist. Somit hat der einzelne auch schon seinen Platz im Ganzen». G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 179.

[280] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 118-119.

[281] Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 191-192. La stessa idea viene poi ripetuta anche nelle pubblicazioni successive; cf. *Stärker als der Tod*, 100 (ed. 5) (in italiano esiste solo la traduzione della prima edizione del 1976: *Breve trattato sui novissimi*), *Gottes Heil – Glück des Menschen*, 234 (1983) dove l'autore parla della fine di tutta la storia («das Ende der Gesamtgeschichte»), poi «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 266 (1986) facente parte del libro *Resurrectio mortuorum*, infine *Tod – und dann?* 76 (1988).

[282] «Ich entscheide die Frage nach dem Ende der Zeit nicht, sondern lasse ich sie offen, da die Parusie Christi und die Vollendung unabhängig von einem zeitlichen Ende der Geschichte gedacht werden können». G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 149 n.64.

[283] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 198 n.27. Personalmente non capisco la domanda posta in questo contesto: "Weshalb sollten in einem solchen Fall die letzten Überlebenden angesichts ihres baldigen Todes Gott näher sein als alle Toten und alle Opfer früherer Menschheitskatastrophen?", *Ibid*., 199 n.32. La morte prima della fine dei tempi non significa la vicinanza nei confronti di Dio?

della proposta del tempo trasfigurato, esiste una fine della storia sperimentata dai risorgenti come uno stato «dopo di tutto»[284].

In realtà la storia è un fenomeno molto complesso. Nella versione tradizionale rimane aperta la domanda sul come del suo compimento: se si parla del compimento, si dovrebbe mostrare come tutti gli elementi della storia potrebbero arrivare all'ultimo momento del percorso del tempo per essere in esso compiuti. Oggettivamente la risposta è più facile nel caso della soluzione che suppone il compimento progressivo: come una graduale entrata della storia nella dimensione del compimento attraverso la morte degli individui[285].

Anche per *Nuovo libro della fede* si devono distinguere: il compimento del mondo e la fine della storia. «Non vi sarebbe nulla di contraddittorio alla fede se il compimento della storia dovesse consistere in un processo dinamico all'infinito»[286].

Per M. Kehl la questione della fine del mondo scaturisce dalle inadeguatezze dei modelli che hanno un carattere del tutto speculativo, in particolare quando si parla in essi di una certa successione degli eventi. Invece l'unico dato che abbiamo a disposizione è l'esperienza della morte. Sia le proposte che parlano di una fine sia quelle che lasciano la domanda almeno aperta vanno considerate nel contesto della morte dell'individuo. In essa l'uomo oltrepassa il confine del tempo compiuto. Sono del tutto ipotetici i tentativi che cercano di presentare una differenza tra l'esperienza legata alla situazione dopo la morte dell'individuo e quella che segue la morte di tutti gli uomini (la fine del cosmo). Invece l'uomo morendo entra nella dimensione del tempo compiuto; qualsiasi differenziazione all'interno di questo stato è artificiale in quanto basato sull'analogia al tempo storico[287].

Kehl presta attenzione al momento della morte sottolineando la differenza tra la fine del mondo e il suo compimento. Analogicamente alle considerazioni legate alla problematica dell'inizio del mondo, dove va strettamente distinto il contenuto, cioè il «momento» teologico della creazione, dai tentativi della scienza di rappresentarlo, anche riguardo alla questione della fine si deve distinguere una fine del mondo dal suo compimento. Il pericolo di una catastrofe, sia naturale sia causata dall'uomo, non ha molto in comune con il «momento» teologico del compimento. Tale, sempre possibile, fine del mondo potrebbe essere sperimentabile per la cosiddetta ultima generazione, ma non deve significare il momento del compimento dell'insieme della creazione. Il compimento della storia ha luogo fuori della stessa e come tale non sarà sperimentato da un'ultima generazione. Il compimento della

[284] «Vollendet wird das Reich erst dann sein, wenn es die ganze Erstreckung der übrigen Geschichte mitsamt dem Kosmos, in dem die Geschichte spielt, ergriffen hat. Andererseits ist die Basileia im Auferstandenen aber doch schon in ihrer Herrlichkeitsgestalt real und bis in die letzte kosmische Tiefe hinein verwirklicht», G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 138.

[285] Cf. G. Lohfink, «Geschichte und Vollendung», 205.

[286] Ch. Schütz, «Compimento», 478.

[287] Cf. M. Kehl, «"Bis du kommst in Herrlichkeit …"», 112-113.

storia avviene in Dio e può essere vissuto soltanto dalle persone trasfigurate. Può essere quindi visto solo «con gli occhi che sono passati attraverso la morte»[288]. La morte diventa la fine decisiva del mondo e il luogo in cui viene sperimentato il suo compimento. Non vi sarà un evento concludente la storia. La fine del mondo e della storia sono un costante processo che non richiede neanche l'inclusione del sostrato materiale del mondo, dato che la materia si compie non in se stessa, ma nell'uomo[289].

Anche W. Breuning prende atto che il punto finale della storia intera inteso nel senso storico-cosmico va riferito all'istante della morte[290]. L'adempimento del senso del mondo si realizza nella morte dell'uomo e come tale esplicitamente non richiede, come si può dedurre, una sua fine[291].

La questione della fine del mondo fu sollevata indirettamente anche da Balthasar il quale propose a tale riguardo una rilettura approfondita di alcuni passi biblici: vi sono degli accenti nel Nuovo Testamento che contrastano con la visione apocalittica della fine rappresentata dai vangeli sinottici e con alcune formulazioni paoline che suggeriscono una fine del mondo all'interno della storia stessa. Balthasar richiamandosi all'idea dell'unico giudizio escatologico considera lo stato intermedio del tutto superfluo. Non esiste nessuna diastasi tra il momento della morte e l'evento del giudizio finale. La prospettiva del pensiero deve essere totalmente cristologica. Tutti gli aspetti antropologici (ad esempio l'essere «rivestito di un corpo celeste»: 2Cor 5, 2; la risurrezione dei morti: Fil 3,11) insieme alla convinzione di essere dopo la morte in Cristo (Fil 1,23), sono inclusi nell'unico evento di Cristo e la dimensione cristologica acquisisce il valore principale essendo dominata dal fatto della glorificazione del Cristo[292]. Dal punto di vista sistematico Balthasar trae la seguente conclusione:

> […] non esiste più nel Nuovo Testamento una teodrammatica orizzontale a sé stante, ma soltanto una verticale, in cui ogni attimo del tempo, in quanto cristologicamente significativo, viene innalzato e riferito al Signore glorificato, il quale ha assunto e sollevato nel sovratempo i contenuti di tutta la storia, che è vita, morte e resurrezione[293].

[288] M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?,* 108.

[289] M. Kehl, *Eschatologie*, 241-242. Si paragoni il cambiamento di pensiero dell'autore a proposito del compimento della materia Cap. IV, 2.3.4.

[290] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 422.

[291] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 426.

[292] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 38-41. «[…] L'aspettativa giudaica della fine viene innalzata e superata per il fatto che, mediante croce, discesa agli inferi, resurrezione e ritorno al Padre di Gesù, lo schema lineare è stato infranto (il "nuovo eone" non è più la continuazione dell'"antico" che finisce), e la storia del mondo rientra d'ora in poi sotto la dominante del Signore innalzato, il quale, in quanto uomo terrestre asceso in cielo, dispone "dall'alto" ogni elemento rilevante in questa storia (cf. Ef 4,10 ss)». H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 42.

[293] H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 41.

Questo significa che all'interno della storia è del tutto superfluo cercare una differenziazione qualitativa nel senso dell'esistenza dei periodi temporali. L'attenzione viene rivolta verso la decisione nei confronti di Cristo. Perde il senso qualsiasi calcolo legato alla sua definitiva venuta. Il contenuto veterotestamentario del giorno del Signore, che consisteva nel giudizio sui popoli, viene sostituito dal giudizio legato alla responsabilità individuale. E proprio questo giudizio è l'elemento essenziale della parusia neotestamentaria, dove il giudizio è al tempo stesso anche la manifestazione della misericordia e del potere del Cristo, sperimentate prima attraverso la sua incarnazione, e poi attraverso la trasfigurazione e la crocifissione[294]. La parusia non è più semplicemente collegata con la fine del mondo. Il suo contenuto essenziale si realizza nella morte dell'individuo.

Per quanto riguarda le vedute di Rahner concernenti la tradizionale interpretazione della fine del mondo egli rimane scettico a riguardo nell'ultima fase della sua attività: «forse l'escatologia cristiana non implica affatto una fine del tempo fisico»[295]. Il compimento del mondo è un processo il quale si svolge gradualmente davanti a Dio. Anche il giudizio viene inteso in quanto un processo parallelo alla storia. «[…] La storia si trasforma in definitività davanti a Dio anche se davanti a noi non dovessimo intravedere alcuna fine definitiva nel significato cronologico del termine e "il giudizio del mondo" subentrasse parallelamente alla storia del mondo e non in un momento cronologicamente ultimo»[296].

5.2 *L'argomentazione in favore della fine del mondo*

La proposta, secondo la quale il mondo possa non avere una sua fine temporale, è diventata argomento delle numerose critiche.

K. Rahner, prima del cambiamento del suo pensiero riguardo la fine del mondo, avverte nel *Corso fondamentale sulla fede* contro la possibilità della sopravvivenza del mondo materiale dopo la fine della storia umana (avvenuta, ad esempio, come risultato di una catastrofe atomica). Non è accettabile l'esistenza della storia del mondo fisico dopo la fine di quella umana. Il mondo acquisisce il suo senso come la scena di una storia personale e spirituale, essendo il suo fondamento. Il cosmo è contemporaneamente materiale e spirituale. Per questi motivi non è possibile una situazione in cui l'uomo dopo la morte si distacchi semplicemente dal mondo, il quale a sua volta potrebbe continuare senza fine, essendo una storia

[294] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 40.42-43.45-46; M. Kehl, «"Bis du kommst in Herrlichkeit …"», 117.

[295] K. Rahner, «Storia profana e storia della salvezza», 15.

[296] K. Rahner, «Storia profana e storia della salvezza», 20. Si paragoni la posizione precedente: Id., «Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche», 435; *Sulla teologia della morte*, 27-28; «La risurrezione della carne», 458-461; *Corso fondamentale sulla fede*, 565.

aperta *ad infinitum* per le innumerevoli generazioni dei protagonisti del suo dramma. Si deve sempre tener presente che il compimento deve contenere la totalità della realtà. Il tutto, cioè l'insieme della storia, partecipa al dialogo con Dio[297].

C. Pozo vede la dipendenza dell'ipotesi di Greshake dalla soluzione atemporale protestante (Barth, Brunner) che ammetteva una fine totalmente sovratemporale della storia. Quello che caratterizza Greshake, non essendo egli stesso un atemporalista, è la convinzione che l'idea della fine del mondo non appartiene necessariamente al contenuto della fede[298].

J.L. Ruiz de la Peña si richiama all'idea di parusia la quale esprime non soltanto il momento della rivelazione di quello che è già accaduto, bensì contiene in sé anche un momento di novità. Tale comprensione permette di dare il pieno valore alla storia che tende verso il suo compimento. La parusia è quindi il compimento del tempo intermedio: dello spazio temporale tra la resurrezione del Cristo e la venuta dell'*eschaton*. La negazione del fattore legato a una novità nell'evento parusiaco significherebbe un ritorno alle posizioni dell'apocalittica. La novità si manifesta mediante la resurrezione dei morti, il giudizio e la nuova creazione[299]. Per quanto riguarda il momento temporale della parusia stessa, esso è indescrivibile. Ciò nonostante essa non è un evento totalmente extratemporale. Sicuramente possiamo dire che è metastorica, trascendente il tempo, ma contemporaneamente appartiene anche alla dimensione del tempo quale sua conclusione. Se la parusia contiene in sé la funzione del compimento della storia, essa deve essere l'avvenimento storico[300]. «Poiché ci sarà una consumazione; ci sarà anche un termine consumatore»[301]. Inoltre l'ammissione della storia infinita può destare delle domande circa l'inizio della stessa. Per essere coerenti, se si presuppone un inizio della storia nel senso temporale, la si deve anche limitare ammettendo una sua fine[302].

[297] Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 564-565. «Il mondo quindi non è semplicemente il motel che, rimanendo sempre, offre al singolo la possibilità di proseguire lungo la strada della sua storia individuale», *Ibid*., 566. Sulla fine della storia si veda anche Id., «Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto», 244.

[298] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 181-182.

[299] Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 175-178. «La parusia è [...] l'annullamento della distanza che intercorre ancora tra Cristo e il mondo. Distanza che evidentemente non è spazio-temporale (quantitativa), ma ontologica (qualitativa). L'umanità, il mondo, non sono ancora ciò che diverranno secondo la promessa inclusa nella resurrezione di Cristo. La parusia, più che essere una venuta di Cristo al mondo, è un cammino del mondo e degli uomini verso la forma di esistenza gloriosa di Cristo risorto». *Ibid*., 178. Cf. E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 163.

[300] Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 179.

[301] J.L Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 174.

[302] Cf. J.L Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 174 n.40. «No se ve, en efecto, cómo una magnitud ilimitada *a parte post* pueda soportar un límite *a parte ante*». Id., *La pascua de la creación*, 135. Cf. *Ibid*., 133-137.

Per Ruiz de la Peña, il problema comparso nella discussione del XX secolo intorno all'interpretazione della parusia è legato al graduale distaccare l'evento dal suo significato, cioè il fatto dalla sua interpretazione, cosa che è già visibile in Dodd (la riduzione della parusia all'incontro dell'individuo con il Cristo dopo la morte; la parusia sarebbe un'estensione dell'esperienza individuale alla collettività) e in Bultmann. Ciò che possiamo osservare in proposte di questo tipo è la privatizzazione dell'escatologia. Tutto rimane solo a livello di significato. Lo stesso possiamo vedere nella proposta di Greshake, che sottolineando la dimensione della libertà ci lega la storia, arrivando alla conclusione che la fine della libertà individuale, dell'uomo, significa anche la fine della storia. Un argomento a favore di una fine della storia lo possiamo trovare in S. Paolo, che ne parla univocamente in 1 Cor 15,20-28. Si devono prendere in considerazione anche i testi come Rm 8,19-24, Ef 1 e Col 1 dove non è possibile parlare della signoria di Cristo se non in legame alla fine della storia. I testi parlano della dimensione cosmica del regnare di Cristo e non permettono di trattare la fine del mondo in quanto *theologoumenon*. La fine del mondo è un dato rivelato che fa parte dell'insieme della logica della consumazione escatologica sia dal punto di vista biblico che sistematico[303]. Ciò è visibile anche nella logica necessità di vedere allo stesso livello del realismo l'evento dell'incarnazione, della resurrezione e della parusia. Se la parusia perde il suo carattere oggettivo, lo perdono anche gli altri due eventi[304].

Oltre a ciò la mancanza della fine del mondo comporta l'eliminazione della tensione «già»–«non ancora». Il processo diventa graduale. Il compimento anziché definitivo diventa un «ogni volta di più». La consumazione invece logicamente richiede una fine. Senza la fine temporale della storia non è possibile la salvezza che è tra l'altro la salvezza della storia stessa. Pertanto l'ultimo giorno non può essere ridotto a un significato mitico[305].

[303] Cf. J.L Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 167-172. L'autore vede una palese inconseguenza in Greshake il quale utilizza argomenti rahneriani concernenti la fine della storia applicandoli solo alla storia individuale senza tuttavia far riferimento alla storia universale. «La storia universale e la storia del singolo spirituale-personale, il tempo quindi, nel suo avvicendarsi e nel suo mutamento, non è un riflesso dell'Eterno e della sua eterna […] infinità. [...] Il tempo è un processo unico, il quale posto nel suo inizio in virtù del libero atto creativo di Dio fuori del tempo […] si dirige in maniera univoca […] verso un termine ben determinato, definitivo e ineliminabile […]. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 27-28. Si paragoni G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 384: «Die Zeit des menschliches Wirkens erfordert ein Ende, den Tod. Das in die Zukunft weisende Jetzt würde gleich-gültig und damit seinen unerhört geladenen Anspruch verlieren, wenn es nicht ja als möglich End-gültiges auferlegte. Als möglich Endgültiges kann es sich aber nur darstellen, wenn ein wirklich endgültiges Jetzt unbedingt zu erwarten ist [...]». Cf. anche J.L Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 172-173.

[304] Cf. J.L Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 168-169.

[305] Cf. J.L Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 174.

Molto simili sono le osservazioni di A. Ziegenaus per il quale la negazione della fine del mondo è una aporia rispetto all'evento della creazione. La smitizzazione della fine del mondo e del ritorno del Cristo alla fine dei tempi suscita la domanda che riguarda direttamente il senso della dottrina cristiana della creazione. Inoltre si deve trovare la risposta al perché la smitologizzazione deve concernere soltanto la fine del mondo e non anche la *Naherwartung*, il che metterebbe in dubbio la ragionevolezza della proposta di Lohfink[306]. D'altronde, dal punto di vista della logica, qualora si ammette il realismo della prima venuta del Cristo non vi sono dei motivi per cui si potrebbe negare il realismo di quella seconda[307].

La mancanza della fine della storia rende impossibile il parlare del compimento della stessa. La storia infinita esclude anche il compimento del cosmo materiale. Invece il situare il compimento della storia nella morte dell'individuo, senza la possibilità che essa giunga alla propria fine, fa sì che non si possa parlare più del futuro della storia. Il futuro della storia viene sostituito con un «al di là» di essa[308].

Della parusia in quanto evento che consisterà nell'incontro del tempo con l'eternità parla E. Castelucci. L'evento parusiaco avrà il carattere anche parzialmente temporale quale fine della storia. Il tempo finito subirà la purificazione e la trasfigurazione prima che sarà assunto in una dimensione nuova[309].

Anche G. Gozzelino discute della chiusura della storia, di un limite temporale che da un lato appartiene all'ordine della storia, dall'altro invece lo supera (metastoria)[310].

Per G. Nachtwei le considerazioni riguardanti la fine del mondo sono direttamente legate alla comprensione del tempo. Sia nella posizione rappresentata da Greshake che in quella di Lohfink l'ammissione della possibilità di una storia senza fine non significa altro che un'opposizione alla visione biblica del tempo, per la quale il tempo è iscritto nel dialogo tra Dio e il mondo iniziato alla creazione, il quale si conclude al compimento finale. La visione della storia infinita tradisce segni di un pessimismo, poiché in essa non può capitare niente di nuovo, niente che non sarebbe esistito prima; non abbiamo a che fare con un vero futuro nel senso teologico. La prospettiva della vita dell'uomo viene limitata dalla sua morte nella quale avviene la parusia[311].

[306] Cf. A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», 130.

[307] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 127.

[308] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 129.

[309] Cf. E. Castellucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 167.

[310] G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 385-386.

[311] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 107. L'autore parla in questo contesto della somiglianza della soluzione di Lohfink e di Greshake che consiste nel parallelo *infinitum* del tempo affianco della dimensione del compimento. Secondo me tale soluzione è applicabile all'impostazione di Greshake, ma non a quella di Lohfink il quale parla del compimento come uno stato che ab-

Se la storia viene compresa come lo scambio tra due libertà: quella di Dio e quella umana, non si può parlare di un compimento se non abbiamo a che fare con la partecipazione di tutti soggetti del dialogo. Se il processo dell'entrare della storia nel compimento continua all'infinito, allora non si arriverà mai a un punto in cui si potrebbe parlare del compimento dei compiuti («Vollendung der Vollendeten»). Ci troveremo di fronte soltanto ad un processo dell'eterno compiersi della storia. Sicuramente il cielo non potrà mai essere compreso come uno stato statico e sempre pronto, ma d'altronde non si può parlare di un definitivo compimento se parallelamente al cielo esiste il processo storico infinito[312].

Per C. Cavallin la mancanza della fine mette in dubbio la possibilità del parlare del futuro del mondo. Nelle considerazioni teologiche attinenti il futuro non vanno troppo facilmente respinti i concetti apocalittici. L'evento della morte non esaurisce la verità della fine e la fine del mondo è l'evento complementario nei riguardi di essa. L'interpretazione della morte in quanto momento parusiaco deriva direttamente dalla teologia dialettica e dal rilievo dell'abisso qualitativo che esiste tra la dimensione del tempo e dell'eternità[313].

J. Alfaro sottolinea un'univoca contraddizione nel pensiero di Greshake che parla della morte quale condizione indispensabile della serietà delle decisioni dell'uomo, le quali solo mediante essa acquistano la pienezza del loro significato e allo stesso tempo non vede tale necessità a livello universale. Anche nel caso della storia, per non svalutarla, è necessaria la sua conclusione[314]. Inoltre è insufficiente la distinzione di Greshake tra una storia che sarebbe per sempre incompiuta e una storia che sta camminando verso la sua pienezza («zum sich Vollendenden»). Neanche l'ultima potrebbe una volta raggiungere il suo compimento. Tale non compiutezza significherebbe che anche il Cristo glorioso e i salvati esistono in legame alla storia che non avrà mai fine[315]. D'altra parte, il testo di Greshake crea l'impressione che l'interpretazione dei dati rivelati sia sottoposta totalmente ad uno specifico schema mentale: quello evolutivo. Ciò invece è contrario al significato teologico di «una volta per sempre» (Ebr 7,27; 10,10) ed alla LG 48 e GS 45 che parlano del compimento del processo storico e della Chiesa. Oltre a ciò la resurrezione di Cristo indica che la storia è stata redenta dalla sua durata creaturale. Mediante la resurrezione la storia ottiene la possibilità della partecipazione alla gloria di Cristo, cosa che presuppone la sua tappa finale. Nella soluzione di Greshake il tempo e la storia rimangono invece nel loro stato creaturale, senza la possibilità di essere finalizzati in Cristo[316].

Lo stesso pensiero viene espresso da A. Nitrola: l'idea di fine permette di parlare di Dio quale signore del mondo e della storia, concetto sempre manifestato attraverso la convinzione del ritorno di Cristo e del giudizio universale[317].

Contro la riduzione della parusia alla dimensione interiore si pronuncia G. Martelet. Non la si può limitare alla dimensione dell'uomo e nemmeno dell'umanità. La parusia in quanto legata al compimento dell'umanità intera è anche legata alla fine dell'insieme di quello che condiziona la vicenda umana: al cosmo[318].

Per G. Canobbio, se la storia significa la dimensione legata all'esercizio della libertà umana l'evento parusiaco porrà fine a questa libertà. Dal punto di vista teologico le scienze possono venire in aiuto in proposito, ma non possono pretendere di esser in grado di prefigurare la fine. Come la teologia si esprime nel modo analogico sulla creazione del mondo, partendo dalla relazione di Dio e dell'uomo, così anche le asserzioni legate alla fine vanno basate sull'analogia del rapporto dell'uomo con il Cristo. Benché non possiamo dire niente sul come della fine sappiamo che come la parusia pone la fine alle scelte libere dell'uomo compiendole, così anche porrà fine all'esistenza del mondo compiendolo. Il tutto appartiene a Dio e come tale sarà compiuto implicando la fine del mondo. «[…] La realtà umana/mondana non può essere "coestensiva" a Dio. L'affermazione della fine risulta così un'affermazione *teo*-logica»[319].

Nel contesto della dimensione cosmica della fine del mondo si esprime L. Scheffczyk. In virtù della resurrezione del Cristo che ha la dimensione non soltanto personale, bensì cosmica, si deve parlare dell'orientamento di tutta la realtà verso un'esistenza pneumatica. La storia e il mondo senza fine non sono conformi al significato della resurrezione che inizia la differenza categoriale tra il compiuto e il non compiuto. La mancanza della fine rende ogni sviluppo del mondo una «cattiva infinità» («schlechte Unendlichkeit»). D'altronde anche il compimento dell'uomo non può realizzarsi prima che il processo storico giunga alla meta, essendo l'uomo

braccia il tempo nella sua interezza; quello che rimane non risolto nella sua teoria è il come di questa possibilità se viene ammessa la possibilità dell'esistenza della storia infinita.

[312] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 104-105.

[313] Cf. C. Cavallin, Recensione dei libri in *ThRv* 72 (1976), 381.

[314] Cf. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia,* 564. L'autore si riferisce al primo libro di G. Greshake, *Auferstehung der Toten*.

[315] Cf. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, 568-569.

[316] Cf. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, 570-574. L'interpretazione di 1Cor 15,20-28 di Greshake quale affermazione della vittoria permanente di Dio che si effettua nelle morti individuali è del tutto insoddisfacente. Il testo parla decisamente della dimensione universale della vittoria di Cristo (cosa che trova la sua conferma negli altri testi: Rom 8,19-25; Ef 1,10.21; Col 1,15-30). *Ibid*., 560. Si veda anche P. Molinari, «L'indole escatologica della Chiesa peregrinante», 1117-1127.

[317] Cf. A. Nitrola, *Escatologia*, 149-152. Inoltre il compimento dell'individuo non è possibile senza l'integrità del numero di tutti coloro che fino al momento della parusia sono lontani nello spazio e nel tempo. Cf. *Ibid*., 152-153.

[318] Cf. G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 142-143.

[319] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 235-237. La citazione: 237. L'autore tuttavia vede i vantaggi della tesi di Greshake: non è la storia che giunge alla sua fine, ma la libertà umana. Cf. *Ibid*., 235.

concatenato con il senso dell'insieme della storia, il che viene riflesso nella dottrina biblica della resurrezione alla fine dei tempi[320].

Per K. Koch (che si richiama alla soluzione atemporale) l'eliminazione della dimensione dello spazio e del tempo suscita delle difficoltà quando pensiamo alla fine della storia e al compimento della dimensione cosmica della creazione. La soluzione nuova è antropocentrica; riduce la questione della fine della storia al momento della morte dell'uomo rivelando troppa dipendenza dall'aspetto fenomenologico: si basa su quello che è accessibile alla nostra esperienza al presente. Invece nel contesto delle considerazioni improntate alla dimensione ecologica, l'autore propone di reintrodurre il concetto di morte della creazione, il che di nuovo permetterà di parlare della salvezza del mondo[321].

Koch propone anche il ritorno all'apocalittica, il quale sarebbe la controtendenza nei confronti di un'eccessiva deapocalittizzazione dell'escatologia. Tale necessità risulta dagli interrogativi dell'uomo odierno scaturenti dai fenomeni quale minaccia atomica, fame nel terzo mondo, crisi ecologica. L'apocalittica non va più compresa soltanto come un certo strato orientale imposto al vero messaggio neotestamentario[322]. Essa è una dimensione del tutta legittima dell'escatologia biblica. In questo contesto anche il concetto di fine del mondo deve di nuovo trovare il suo giusto posto nel vocabolario teologico, non tuttavia come un semplice riprendere del concetto scolastico con la sua sottolineatura dello schema creazione–rottura–nuova creazione, bensì nel contesto totalmente nuovo che parla del rapporto tra il mondo e il suo compimento. Tale ritorno al concetto di fine del mondo sarebbe un legittimo sviluppo delle idee escatologiche nella teologia e mostrerebbe l'impossibilità di trovare il compimento del mondo e della storia entro i confini del mondo stesso, vuol dire la totale dipendenza del compimento da Dio[323].

La necessità dell'assumere la fine della storia la si può dedurre anche dalla Lettera della CDF su *Alcune questioni concernenti l'escatologia*. Il punto 5 del documento tratta della differenza temporale tra la morte dell'uomo e la resurrezione finale nonché la parusia, ammettendo univocamente il realismo di questi eventi, quindi anche la fine della storia che è il loro presupposto necessario[324].

[320] Cf. L. Scheffczyk, *Auferstehung*, 288-299.

[321] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 156-157.

[322] Come precisazione l'autore vuole far distinzione tra la sua proposta e le tendenze legate al fondamentalismo: «Unter dieser Wiederentdeckung der Apokalyptik ist dabei freilich gerade nicht jene fundamentalistisch imprägnierte politreligiöse Bewegung insbesondere in Amerika gemeint, die auf gewaltsame Weise der gegenwärtigen nuklearen Krise einen theologischen Sinn abzugewinnen versucht und unter dem Namen "nuclear dispensationalists" oder als Anhänger der "Harmagedon-Theologie" bekannt geworden ist». K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung»,161.

[323] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 160-161.164-165.170--171.

Della fine del mondo parlano anche H. Küng[325], J.B. Metz[326], L. Boros[327], V. Croce[328], G. Biffi[329], C. Ruini[330], H. Verweyen[331], P. Sequeri[332],

6. Il problema del compimento della storia

Il tema della fine del mondo è intrinsecamente legato alla questione del compimento della storia. Nelle prove delle soluzioni nuove (Greshake e Lohfink) è comparsa la proposta di comprenderla in un modo del tutto diverso dall'impostazione tradizionale[333].

[324] «La chiesa […] attende "la manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo" (DV I,4), che essa considera peraltro, come distinta e differita rispetto alla situazione che è propria degli uomini immediatamente dopo la morte». CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*. Si paragoni la dichiarazione di G. Greshake: «Ich kenne keinen einzigen wissenschaftlichen Theologen von einigem Rang und Namen, der eine der in der "Erklärung" genannten sieben Richtlinien prinzipiell in Frage stellt (bei aller Verschiedenheit der Interpretation, die diese sieben "essentials" im einzelnen finden)». Katholische Nachrichten Agentur 24.07.79 citato secondo U. Ruh, «Die letzten Dinge», 437.

[325] Cf. H. Küng, *Ewiges Leben*?, 265-267.

[326] Cf. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 154-157.

[327] Cf. L. Boros: «Der neue Himmel und die neue Erde», 19-27.

[328] Cf. V. Croce, *Quando Dio sarà tutto in tutti,* 33-37.

[329] «[…] Poiché ci è dato spazio per la partecipazione nostra alla realtà definitiva che è già in atto, c'è come un supplemento nella vicenda un altro momento finale. Se la resurrezione di Cristo è la fine, c'è anche una fine della fine, quando anche questa progressiva partecipazione delle creature alla condizione del Signore risorto sarà conclusa. E questa è ciò che comunemente chiamiamo la fine del mondo». G. Biffi, *Esplorando il disegno*, 195.

[330] Cf. C. Ruini, «Immortalità e resurrezione nel Magistero», 201.

[331] Cf. H. Verweyen, «Eschatologie heute», 12. Una serie di cifre (ad esempio 1,2,3 ecc.) è *per definitionem* infinita. Non esiste, né nel tempo né nell'eternità, alcun punto che potesse giustificare il compimento di una serie infinita.

[332] Cf. P. Sequeri, «La speranza oggi», 146. La conclusione sulla fine del mondo si iscrive nelle considerazioni dell'autore legate al compimento della storia e dell'uomo.

[333] Per quanto riguarda la terminologia legata al compimento della storia la letteratura teologica tedesca usa la parola «aufheben» (anche «Aufheben»). M. Kehl spiega il significato della parola basandosi sulla sua comprensione in Hegel. Il filosofo tedesco le ascrisse tre significati fondamentali: 1. («bewahren») conservare, tenere 2. («außer Kraft setzen») annullare, abrogare 3. («emporheben») levare, sollevare. Tutti e tre gli elementi del significato della parola fanno parte del suo contenuto nell'escatologia. Primo, il compimento della storia significa che tutto quello che è importante per l'uomo che fa parte della sua identità e allo stesso tempo tutto ciò che è il contenuto della storia dell'umanità, quello che l'uomo/l'umanità ha fatto nella speranza e nell'amore, sarà conservato da Dio creando la continuità tra il mondo attuale e quello compiuto. Secondo, verrà cancellato tutto ciò

6.1 *Il compimento come processo graduale*

Nella sua posizione transitoria espressa ne: *Introduzione al cristianesimo*, J. Ratzinger, condividendo la veduta di Greshake della resurrezione nella morte, argomenta che nella storia la collocazione della resurrezione alla fine dei tempi aveva come scopo solo l'espressione dell'aspetto comunitario dell'immortalità umana: la pienezza della salvezza è possibile esclusivamente in comunione con gli altri. Questi presupposti vengono mantenuti tuttavia anche quando si ammette il carattere progressivo della parusia: come il graduale completamento del numero dei fratelli[334].

Kehl sottolinea che il compimento del mondo avviene nella morte dell'uomo. In essa l'uomo sperimenta il ritorno del Cristo, e allora si compie la storia della vita personale. In realtà il cosiddetto ritorno del Cristo è il processo del graduale andare verso il Cristo risorto mediante le morti dei singoli, un *continuum* che perde il carattere dell'evento singolo diventando processo. Il compimento della storia consiste nella somma dei compimenti delle singole persone. Così, il ritorno di Cristo sarà compiuto quando tutti gli uomini passeranno il confine della morte e allora anche la storia dell'umanità raggiungerà il suo ultimo giorno[335].

Va sottolineato che per Kehl il processo così inteso non significa un'individualizzazione del compimento della storia. Il compimento degli individui non esaurisce ancora il compimento in un senso più ampio. Essi prendono sede in mezzo all'insieme dei salvati, nel Corpo del Cristo compreso nel senso sociale, creando la *communio sanctorum*[336]. Tale compimento di natura contiene la dimensione universale dato il concatenamento di tutti i compimenti individuali. Essi non formano una semplice somma, bensì già come presupposto fanno parte di un insieme, cioè del regno di Dio, che si compie gradualmente attraverso i compimenti individuali[337]. Mediante questo processo anche la creazione intera giunge al suo compimento essendo l'allargamento della comunione dei santi[338]. Il vero pericolo si trova al contrario nella comprensione del compimento come una realtà esterna rispetto alla storia, cosa visibile nell'interpretazione tradizionale. Invece l'agire di Dio si realizza in ogni istante della storia, essendo proprio Dio il fondamento di tutta la realtà («der verborgene anwesende Grund aller Wirklichkeit»). Oltre a ciò, la teologia non può sottovalutare l'evento della morte dell'individuo. La morte è la fine di una storia. Un compimento della storia che non avesse luogo nella morte dell'uomo significherebbe sempre una certa sua continuazione. Soltanto nella morte è possibile un compimento trascendente della storia che mantiene il carattere relativo della storia stessa[339].

6.2 *La critica dell'impostazione nuova*

La proposta del compimento del mondo come un graduale processo consistente nei compimenti dei singoli individui ha suscitato numerose critiche.

Secondo G. Nachtwei l'errore si trova nel presupposto secondo il quale l'unità del tempo è collocata nell'intercomunicativa comunità degli uomini e che sono gli uomini stessi a portare la storia al suo compimento attraverso la morte. Invece è Dio il portatore e il garante di tutta la storia; l'uomo è stato incluso nella storia come il partner di Dio e mediante l'uomo anche il cosmo intero; solo Dio porta la storia al compimento. La visione del compimento di Lohfink e di Greshake è una visione troppo «dal basso» e non include Dio in modo sufficiente[340].

La polemica sull'argomento del compimento della storia riguarda anche la questione della soggettività dell'umanità come un insieme. La storia non si compie gradualmente mediante i compimenti delle singole persone perché non è una semplice successione degli eventi oppure degli uomini. Applicando conseguentemen-

che non è conforme alla definitiva conciliazione tra l'uomo/l'umanità e Dio, tutto quello che non può far parte della vita con Dio. Il che significa il perdono che, per quanto non annulli la colpa, rende possibile la comunità con Dio. Terzo, importante è quello che l'uomo porta con sé quale frutto della sua vita. Esso acquisisce in Dio una forma nuova, elevata ad un altro livello della perfezione (sebbene sempre basata sul sostrato portato dall'uomo/umanità). Tuttavia la vita eterna, il compimento, è solo parzialmente il risultato delle nostre opere, esso molto di più è il dono da parte di Dio che trasforma tutto ciò che portiamo e gli dà il carattere della definitività. Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?,* 125-126. Si veda anche Id., *Eschatologie*, 235-237.

[334] Cf. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 290.297. Va notato che l'autore ammetteva anche la possibilità della mancanza della fine della storia. Cf. Id., «Ewigkeit», 1270.

[335] M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 108-110.

[336] Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 110.

[337] Ciononostante l'autore è del parere che neanche la comunità compiuta della communio sanctorum costituisca un soggetto collettivo; è sempre una comunità formata sulla base delle morti e dei compimenti dei singoli soggetti. Cf. M. Kehl*,* *Eschatologie*, 238. La mancanza dell'oggetto del compimento diverso dalla soma degli singoli uomini compare anche in Breuning: il processo storico «non si sviluppa ad un livello superiore, sfruttando come proprio materiale le singole storie individuali, ma si realizza nella storia personale degli uomini, come qualcosa che unifica uomini stessi», W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 423. L'autore vede qui la risposta della teoria della resurrezione nella morte alla questione del collegamento dell'escatologia universale e di quella individuale.

[338] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 237-238. La dimensione sociale, universale del compimento non consiste soltanto in un evento che conclude la storia. Questa dimensione è visibile anche nella speranza che la salvezza non sia strettamente individuale, ma che sia un dono anche per gli altri. Inoltre, il culto dei santi dimostra che nonostante il carattere graduale del compimento del regno di Dio che si effettua mediante i compimenti degli individui, esso tende a una comunità; sono i santi che dimostrano la dimensione comunitaria della storia compiuta. Oltre a ciò, anche la preghiera per i defunti costituisce il segno della dimensione comunitaria del regno, mostrando che la morte e il compimento non è la loro sorte privata, ma che avvengono nel clima della preghiera dei confratelli. Infine la morte stessa, essendo la partecipazione alla morte e resurrezione del Cristo, è anche l'inizio della partecipazione al suo Corpo risorto con una sua dimensione sociale. Cf. Ibid., 239-240.

[339] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 234.

[340] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 97.

te il concetto di tempo come memoria si vede che l'umanità è un soggetto che trasmette, proprio attraverso la memoria, l'esperienza, i frutti del pensiero umano e infine fede. La memoria qui non va intesa come qualcosa di soggettivo, ma di intersoggettivo, che permette lo scambio sopramenzionato[341].

Anche J. Alfaro percepisce un pericolo per la comprensione del ruolo di Dio nel portare la storia alla pienezza. L'impostazione di Greshake tradisce la tendenza di dotare l'uomo del potere assoluto nei confronti della storia. Dio è invece colui che in realtà dona il futuro. Il futuro è inderivabile rispetto all'agire dell'uomo nel mondo[342].

W. Kasper sottolinea che il compimento della storia non può essere considerato come un graduale compiersi del tempo e la sua entrata nella dimensione dell'eternità. Tale impostazione sopravvaluta il compimento come un semplice frutto dello svolgimento del processo storico. Invece è qui necessario «un atto in se stesso» da parte di Dio[343].

H. Vorgrimler parla della totale sopravvalutazione del ruolo dell'uomo nel compimento della storia. L'interiorizzazione è l'assolutizzazione della posizione occupata dall'uomo[344]. Non è accettabile la posizione secondo la quale non esiste un solo soggetto della storia e che il compimento consiste esclusivamente nei compimenti delle singole persone. Nazioni, stati, classi, Chiese non permettono di essere descritti quali somme dei singoli uomini. Inoltre è Dio il soggetto primario della storia ed è lui che la porta al compimento, non invece ogni individuo[345].

Secondo Ruiz de la Peña, nella proposta di Greshake tutto viene ridotto alla dimensione strettamente individuale e la consumazione finale consiste nella consumazione dei singoli uomini. E' un pensiero molto vicino a quello bultmanniano: privatizzazione della salvezza, demondanizzazione dell'uomo, la mancanza del legame tra l'inizio ed *eschaton*. La conclusione che se ne può trarre è che di fatto non solo

[341] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 112-113; J. Ratzinger, «Tradition und Fortschritt», 13.

[342] Cf. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, 575.

[343] Cf. W. Kasper, «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi», 10. Tuttavia l'autore è lontano dalle immagini apocalittiche della fine. Parla di una fine che trascende totalmente il tempo non costituendo un punto particolare su di una linea. Pertanto non vi sarà una ultima generazione ad "assistere" al ritorno del Cristo. *Ibid*., 13. Si veda anche M. Bordoni – N.Ciola, *Gesù nostra speranza*, 239-240.

[344] Non si comprende comunque la posizione di chi l'autore cita scrivendo: «[…] wenn man annimmt, die ganze übrige Welt und die gesamte Geschichte trete im Tod des einzelnen Menschen vor Gott hin [...]». H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, 121. Sia Lohfink che Greshake parlano di un «pezzo» del mondo, cosa che ha in ciascuno un significato diverso. Si veda anche Cap. II, 4.4.3.

[345] Cf. H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, 121-122. In un contesto diverso dell'unità della Chiesa in quanto soggetto e della sua unicità nei confronti degli altri soggetti parla CTI, *Memoria e riconciliazione*, 3.1; 3.4; 4.1; 4,2.; 5.1. Cf. G. Cottier, *Memoria e pentimento*. Si veda anche G.B. Mondin, *La Chiesa primizia del regno*, 245-255.

non possiamo parlare del compimento del mondo, della storia, dell'umanità come tali, bensì diventa impossibile anche parlare del compimento della Chiesa[346].

Un'annotazione interessante troviamo in G. Canobbio secondo il quale la discussione escatologica ha abusivamente applicato il termine storia (legato intrinsecamente alla dimensione di libertà) all'idea di mondo. Tale tendenza, anche se a volte in modo non inteso, limita in realtà la comprensione della libertà umana diminuendo il suo significato. Si corre il pericolo dell'accomunare il compimento dell'umanità e del cosmo. Il processo cosmico non dipende molto dalle scelte dell'uomo. Quest'ultimo ad esempio ha la possibilità del fallimento e inoltre il suo compimento dipende dalla sua scelta, quello del mondo invece dal disegno di Dio in cui è stato iscritto[347].

Nel contesto della polemica legata all'individualizzazione del compimento del mondo e della storia, si colloca anche il documento della CTI che in riferimento alla comprensione della resurrezione ricorda che essa va sempre considerata "un avvenimento ecclesiale"[348]. Si sottolinea anche che la risurrezione dei morti nel Nuovo Testamento è sempre attribuita all'evento parusiaco che è ancora futuro (1 Cor 15,23; 1Ts 4,16-17)[349]. Pertanto è inaccettabile la comprensione della resurrezione quale avvenentesi nella morte. La CTI sottolinea allo stesso tempo che l'evento parusiaco è avvenimento concreto e conclusivo della storia e come tale non può essere interpretato quale avvenimento graduale o permanente, limitato all'incontro dell'individuo con Cristo nell'istante della morte. Esso ha anche una dimensione comunitaria e non può quindi essere separato temporalmente dalla resurrezione degli altri[350].

7. **Conclusioni**

L'escatologia cattolica trovandosi di fronte alla grande svolta concernente l'insieme della teologia voleva anche risolvere alcune questioni problematiche della

[346] L'autore fa riferimento alla LG 48: «La Chiesa […] non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando avrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate». Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 172-174; G. Colzani, *La vita eterna*, 69-70.

[347] G. Canobbio, «Fine o compimento?», 231-233. La storia è sempre una dimensione legata all'esercizio della libertà umana. Essa è l'effetto delle scelte dell'uomo. Se manca la libertà non abbiamo a che fare con la storia. In effetti non è la storia come tale che giunge al suo compimento oppure che finirà, bensì la libertà dell'uomo. Cf. *Ibid*., 235-236.

[348] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1.1.

[349] La CTI menziona anche altri frammenti neotestamentari dove si parla della dimensione manifestativa della parusia (Tt 2,13; 2Ts 2,8) oppure dell'ultimo giorno (Gv 6,39-40).

[350] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.1; 2.2.

sua area a cui appartiene tra l'altro lo stato intermedio. Si cerca una soluzione unitaria che permetterebbe di eliminare alcuni elementi della dottrina tradizionale rendendo la struttura dell'escatologia più leggibile e priva di contraddizioni. Allo stesso tempo possiamo anche osservare uno sforzo per adeguare le soluzioni al modo di pensare dell'uomo odierno reinterpretando i dati dottrinali.

Una parte dei tentativi, finalizzata all'eliminazione delle varie aporie esistenti nell'impostazione tradizionale, ha cercato di trovare la soluzione a livello concernente la collocazione temporale dei vari "avvenimenti" escatologici e in legame alla comprensione della storia. Possiamo soprattutto osservare la continuazione e l'approfondimento della proposta di L. Boros del 1962 riguardante la resurrezione nel momento della morte. Questa linea interpretativa viene arricchita della riflessione sulla comprensione del mondo e della storia nonché del ruolo del soggetto in esse. Nel suo significato teologico, il mondo fisico viene praticamente sostituito dalla dimensione della storia. Essa viene portata avanti dall'uomo che parzialmente la crea mediante l'esercitare della propria libertà cooperando con Dio, in risposta all'agire della libertà di quest'ultimo. Attraverso la sua attività l'uomo allo stesso tempo interiorizza il mondo esterno, il che delinea anche il modo della comprensione del compimento del mondo. Possiamo notare qui dei considerevoli spostamenti nei confronti della dottrina tradizionale. Essendo il significato del mondo ricondotto alla storia, in effetti si tratta del compimento di quest'ultima. Essa, interiorizzata nell soggetto, si compie gradualmente nell'uomo e mediante l'uomo al momento della sua morte. Il compimento viene quindi improntato a un forte antropocentrismo. In questo contesto la resurrezione dei morti diventa il culmine della storia, che ha luogo nella morte dell'uomo in quanto momento della fine della sua libertà. In questo modo l'evento parusiaco inteso a seconda dell'impostazione tradizionale è superfluo, cosa che va incontro alla tendenza smitologizzante nei confronti dell'apocalittica, da cui l'idea di parusia proviene. In riferimento ad alcune nuove proposte la parusia non è più un evento che viene «da fuori», bensì ha il carattere graduale consistente nelle morti degli individui. Ne risulta che anche il concetto di fine del mondo ha soltanto il carattere ipotetico e non occupa il posto di rilievo nell'insieme della dottrina. In tali circostanze la questione dello stato intermedio non è più rilevata come nell'impostazione tradizionale; perde invece totalmente la sua ragionevolezza nel caso dell'ammissione del percorso infinito della storia.

Un'altro indirizzo della ricerca viene legato alle considerazioni concernenti la temporalità dopo la morte. Viene adoperata qui la soluzione proveniente dalla teologia protestante che considera la morte come l'entrata nello stato dove non esiste il tempo, in cui invece convergono i momenti della morte degli uomini di tutti i tempi. Tuttavia per evitare delle aporie di carattere antropologico, scaturenti dall'impossibilità della conciliazione della natura dell'uomo e di uno stato del tutto atemporale, alcuni autori cattolici fanno uso di una modifica consistente nell'ammissione di un concetto intermedio tra il tempo e l'eternità: del tempo trasfigurato. Esso è il compimento del tempo storico e come tale contiene in sé tutta la storia che diviene «accessibile» per i defunti come l'eterno oggi. In questa soluzione viene eliminata la possibilità di uno stato intermedio, dato che l'uomo «salta» nella sua morte lo spazio temporale che lo divide dall'ultimo giorno, trovandosi immediatamente nella situazione della storia finita e compiuta. Nella morte l'uomo sperimenta la sua resurrezione insieme alla resurrezione di tutte le generazioni. Anche in questo caso la questione della fine del mondo e della storia sono di poca importanza, essendo l'evento della resurrezione finale di carattere del tutto trascendente nei confronti della storia.

Nelle summenzionate interpretazioni di questo genere ci troviamo di fronte ad una visione molto antropocentrica, data la forte focalizzazione dei cosiddetti «eventi» escatologici nella morte dell'uomo, il che rileva anche il significato della morte stessa.

Riguardo alle diverse proposte di trovare una soluzione possibilmente unitaria nell'escatologia, possiamo notare anche una viva difesa dell'impostazione tradizionale basata soprattutto sulle incoerenze delle soluzioni nuove. Accanto al sottolineare il realismo dell'evento parusiaco, tra le più importanti obiezioni va notata quella concernente il pericolo dell'esistenza (contemporanea secondo gli autori) di due ordini: del mondo della storia e della dimensione del tempo compiuto. Inoltre si postula l'esistenza dello stato intermedio che rende possibili alcuni elementi dottrinali come ad esempio la comunione dei santi nonché il postulato antropologico della contemporaneità e di una partecipazione alla storia da parte di coloro che sono morti in quanto elemento appartenente alla natura dell'uomo. Importante è anche l'adoperare nell'escatologia il concetto di tempo basato sulle riflessioni di S. Agostino riguardanti la memoria e conosciuto nella filosofia quale *extentio animae*.

Capitolo III

La questione antropologica

La ricerca di una soluzione unitaria riguardante la situazione dell'uomo dopo la morte è stata continuata in modo parallelo anche a livello antropologico.

La discussione in proposito concerne una vasta tematica attinente l'eredità dei secoli precedenti, in modo particolare facente riferimento alle difficoltà provenienti dalle soluzioni presenti nel modello tradizionale. Queste difficoltà sono legate soprattutto al concetto di *anima separata*. Già la teologia scolastica doveva affrontare la complessità di questa problematica, cercando di conciliare il postulato della beatitudine dopo la morte con lo stato di anima priva di corpo[1]. La teologia dei secoli XIV e XV definì in modo conclusivo la situazione dell'uomo *mox post mortem* lasciando tuttavia aperta la spiegazione del senso e del carattere dell'incompletezza dello stato intermedio[2]. A questa problematica è legata la presenza di un dualismo svalutante il corpo e l'accentuazione del ruolo dell'anima. Nell'ul-

[1] Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae,* I/II 4, 5.

[2] «Di qui si può ora cogliere il senso e l'importanza di quella teologia cattolica "*De novissimis*", che cercava di introdurre […] il rapporto tra retribuzione immediata e retribuzione finale. Si trattava insomma di chiarire alla coscienza teologica che se in un certo senso i secoli XIV e XV avevano chiarito un aspetto importante dell'escatologia cristiana […], non avevano risolto, ma lasciato aperto il problema a cui forse più caratteristicamente è legata l'originalità della concezione escatologica del cristianesimo: certo, la sua originalità in rapporto alle concezioni ellenistiche e a quelle ritornanti con il razionalismo e l'illuminismo. Ma proprio in questo si vede la parzialità di una riduzione del problema dell'escatologia *post mortem* al problema dell'immortalità dell'anima, e all'alternativa immortalità o resurrezione. In realtà la radice del problema non è questa […], anche se è stata storicamente connessa con l'affermazione […] dell'immortalità dell'anima, determinando addirittura

timo caso mancava un'approfondita riflessione sul carattere personale dell'*anima separata*[3]. Non senza significato per la complessità della situazione era anche il rilievo dell'immortalità dell'anima, cosa che in un certo momento poteva creare l'impressione che essa si basasse sui presupposti esclusivamente filosofici, emarginando l'agire di Dio e il carattere della vita eterna quale suo dono[4].

1. La resurrezione nella morte fondata antropologicamente

Le considerazioni di numerosi teologi sono state orientate verso una possibile eliminazione delle aporie provenienti dall'ammissione del concetto di *anima separata*. Lo studio è stato finalizzato alla ricerca di un'antropologia i cui presupposti permetterebbero la descrizione della situazione dell'uomo dopo la morte in un modo più adeguato.

1.1 *Il termine «anima» e l'unità dell'uomo*

In questo contesto viene sottoposto alla critica soprattutto il termine stesso «anima» o «anima separata» insieme al suo significato che aveva nell'escatologia cattolica.

Viene messa in dubbio la definizione tradizionale della morte.

Discutibile è considerata la descrizione della morte come la separazione dell'anima e del corpo dal *Catechismo olandese*. Nel Nuovo Testamento non esiste il concetto di uomo privo della sua corporeità. Tale idea è neanche immaginabile per

l'equazione spontanea tra escatologia *post mortem* e stato di anima separata». G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 177. Si veda anche C. Tibletti, «Le anime dopo la morte».

[3] Cf. H. Kramer. «Rette deine Seele!», 94-97. Si vedano le descrizioni dell'anima separata: C. Ruini, *La trascendenza della grazia*, 269-273; C.T. Ferretti, «Tempo, evo, eternità».

Si parogoni uno dei testi della svolta antropologica che tra l'altro tendeva a deplatonizzare la teologia cattolica: J.B. Metz, «Caro cardo salutis» (1962). La teologia, in reazione alla manualistica, vuole liberarsi dal presentare l'anima separata «come un angelo» ed a sottolineare l'aspetto personalista. Cf. E. Schillebeeckx, *Rivelazione e teologia*, 467 (1964). Lo stesso autore propone ad esempio la seguente descrizione della resurrezione: «La risurrezione del corpo […] non è concepita come un'"aggiunta" incomprensibile alla visione di Dio. Vi si vede chiaramente l'incarnazione essenziale della visione beatifica, che incomincia allora ad esistere in uno stato incarnato, sensibile, emozionale, veramente umano, punto di partenza dell'intersoggettività celeste con tutti i santi in un mondo glorificato: in breve come l'incarnazione interumana della comunione di grazia con Dio di tutte le persone create». *Ibid*., 465. Tuttavia modifiche del genere non erano sufficienti; molti teologi pongono la domanda sul perché il «veramente umano» vada legato solo alla fine dei tempi.

[4] Cf. F.-J. Nocke, «Escatologia», 545.

il sistema concettuale che utilizziamo nella vita quotidiana. L'essere dell'uomo è intrinsecamente collegato con la corporeità. I dati scritturistici si limitano ad affermare che Dio nella morte chiama a sé l'uomo, senza specificare i suoi elementi. La Scrittura conosce soltanto l'uomo corporeo[5].

Anche secondo il tedesco *Nuovo libro della fede*, il quale si richiama alle posizioni della filosofia contemporanea, si deve piuttosto dire che la morte significa strappare l'uomo dal suo contesto vitale e separarlo da tutti i suoi rapporti («Beziehungslosigkeit»). Per quanto riguarda l'esistenza dell'anima separata, la dottrina biblica della resurrezione non potrà mai adoperarsi come giustificazione della necessità del parlare dell'immortalità dell'anima[6].

Per G. Greshake la definizione della morte intesa quale separazione tra anima e corpo non è necessaria. Il postulato dell'unità dell'uomo, accettato da tutti, trova una sua realizzazione se si ammette che l'agire salvifico di Dio oltrepassante la morte è inerente all'uomo nella sua totalità: nella stessa maniera al corpo e all'anima. In tale situazione lo stato della resurrezione è già presente nella morte. Tale soluzione permette di evitare la differenziazione e l'opposizione tra l'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo, considerando che l'idea tradizionale d'immortalità dell'anima non si trova al di fuori dell'evento della resurrezione, ma è inclusa in esso. Se il concetto di anima durante la vita indica il rapporto costitutivo dell'uomo con Dio, l'indistruttibilità dell'anima vuol dire la continuità dell'esistenza sopra l'abisso dell'annientamento[7].

G. Greshake spiega come la reiezione del concetto di anima separata viene fondata tra l'altro da un motivo molto spesso taciuto dai sostenitori dell'impostazione classica. Non si presta sufficientemente attenzione all'aporia presente già nella teologia medievale riguardo lo stato delle anime dopo la morte. Esse da una parte godono della beatitudine, dall'altra invece esistono in uno stato contraddittorio alla loro natura, dato che non si può parlare dell'esistenza di un'anima se non in riferimento a un corpo. Inoltre, non si deve dimenticare che il corpo è un elemento necessario per poter parlare della comunicazione, la quale viene sottolineata anche dai sostenitori dell'impostazione tradizionale, che ammettono che la morte libera l'uomo dai diversi condizionamenti rendendolo più vicino agli altri tramite la possibilità di una comunicazione più intensa e più piena[8].

[5] Cf. *Il nuovo catechismo olandese*, 572-573.

La comprensione della morte quale separazione dell'anima dal corpo compare per la prima volta nella letteratura cristiana in Giustino, *Dialogo con Trifone*, 6,2. Cf. J.A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken*, 26-27. Quanto alla problematica della morte nei Padri della Chiesa si veda G. Ancona, *Il significato escatologico cristiano della morte*.

[6] Cf. Ch. Schütz, «Compimento», 475-476.

[7] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 270.

[8] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 173-174.

Oltre a ciò, la tradizione teologica e filosofica della Chiesa non permette l'impiego del termine «anima» come l'equivalente dell'io dell'uomo ovvero come realtà personale individualizzata[9]. In riferimento al documento della CDF pubblicato durante il dibattito, Greshake constata che se la Congregazione considera l'anima come l'io dell'uomo, usufruisce di un neologismo che non corrisponde alla tradizione teologica, in quanto già Tommaso negava la personalità dell'anima[10]. Il punto tre della Lettera della CDF, dove si sottolinea la sopravvivenza dell'io personale, sembra voler sottolineare soprattutto l'idea generale di sopravvivenza dopo la morte. Gli autori, secondo Greshake, non vollero entrare nei dettagli della problematica, bensì evidenziare le verità fondamentali della fede, lasciando spazio alla libertà dei teologi riguardo la loro interpretazione. Ciononostante, poiché nel documento viene utilizzata la parola «anima», non negando il diritto del Magistero di rilevare i vantaggi di alcune formulazioni, si deve constatare che rimane aperta la domanda sulla possibilità di sostituire queste formulazioni da altre. Tale domanda trova la sua giustificazione, ad esempio, se si analizza la posizione di Ratzinger (uno dei sostenitori dell'uso del termine anima). Egli nella sua *Escatologia* da una parte afferma che il concetto di anima è ancorato nella tradizione della Chiesa al punto da diventare obbligatorio, ma altrove parla che in realtà questo concetto non ha nel Nuovo Testamento il significato che gli si annovera oggi, ma è frutto di un graduale sviluppo, che solo nel Medioevo raggiunse la posizione che occupa nella teologia contemporanea[11].

Nonostante queste constatazioni Greshake postula che, avendo alcune condizioni, il termine anima possa essere preservato nell'escatologia, poiché rappresenta una lunghissima tradizione teologica. La situazione dopo la morte può essere descritta come l'incontro dialogico di due soggetti: di Dio e dell'anima. Ma essa, come concetto, deve abbracciare anche la dimensione corporea. Non è pensabile

[9] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 273.

[10] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 273. (Si veda il punto di riferimento dell'autore: CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 3). L'autore ribadisce l'opinione di S. Tommaso, il quale afferma come l'anima in se stessa non possa essere chiamata persona. Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I 75, 4, 2: «Manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae»; Id., *Super I ad Cor XI-XVI,* 15,2: «Anima mea non est ego, unde licet anima mea consequatur salutem in alia vita, non tamen ego; vel quilibet homo»; Id., *De potentia* 9,2,14: «Anima separata […] non dicitur esse persona». Si veda anche Id., *Summa Theologiae*, I 29, 1. J.H. Weber sottolinea che nonostante il grande influire della filosofia neoplatonica, nella prima scolastica persiste il concetto dell'uomo quale unità dell'anima e del corpo. L'anima è solo una parte dell'uomo, e mai l'uomo stesso, nonostante la filosofia dell'epoca a volte riferisse ad esso il concetto di persona. Cf. J.H. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten*, 127ss.

[11] Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 186-190.

un'ulteriore aggiunta della corporeità come l'atto del compimento personale. Se l'uso del termine anima suggerisce una parte incompleta dell'uomo va evitato[12].

Alla critica viene sottomessa la parola anima da A. Schmied. L'autore si indirizza contro l'uso del termine nel contesto del documento della CDF. Il concetto non può spiegare la continuità e l'identità con l'uomo vissuto nella storia. L'anima non può divenire il soggetto del compimento e della beatitudine dopo la morte. Pertanto il documento non è convincente riguardo la necessità dell'abbandono del parlare della resurrezione nella morte. Otre a ciò, parlando dell'esistenza non corporea dopo la morte, eccede il suo obiettivo delineato come legato alle verità fondamentali della fede. Lo stato intermedio non appartiene a tale gruppo di verità. Per di più, il documento, anziché delineare soltanto il «che» delle verità sull'aldilà, pretende di esprimersi sul «come»[13].

Anche H. Vorgrimler con una perplessità si riferisce al testo della Lettera della CDF, la quale parla dell'anima come dell'io dell'uomo; è problematico identificare l'io personale con l'anima separata[14].

Allo stesso documento fa riferimento K.-H. Weber, il quale dubita che la parola anima possa esprimere la sopravvivenza dell'io dell'uomo in modo comprensibile per il credente contemporaneo[15].

W. Breuning affronta questa tematica parlando di due concezioni legate a precisi modelli antropologici: da una parte quello della «tradizione ebraico-biblica»

[12] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 270.274-275. «Wenn es gelingt wiederum einen umfassenderen Verständnis von Seele Raum zu brechen in dem Sinn, daß sie Leiblichkeit mit einschließt, so spricht nichts dagegen, von einer postmortalen Seele zu sprechen und damit den ganzen Menschen zu meinen, der in seliger Vollendung bei Gott ist, aber noch auf die Vollendung des "Leibes Jesu Christi", dessen Glied er ist, zu warten hat». *Ibid*., 275. Si paragoni anche: «Wenn Gott die Seele als ein Du will, aber als ein Du, das als solches leiblich verfaßt ist, dann ist es schwer vorzustellen, daß die Wiedervereinigung mit dem Leib, also die Vollendung des allerpersönlichsten Seins der Geistseele als des leibhaftigen Du Gottes, eine spätere Hinzufügung zu der in Gott seligen Seele bedeutet». G. Scherer, «Das Leib-Seele-Problem», 78-79. Si veda M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 118-119, il quale anche postula il mantenere il termine anima e che intende quest'ultima come l'equivalente dell'uomo completo.

Greshake non nega neanche la possibilità di parlare di una dualità durante la vita dell'uomo. Tale dualità esprime il pluralismo degli aspetti nella vita dell'uomo. Tutto l'uomo è l'anima in quanto è immagine di Dio e in quanto è l'oggetto del suo amore; egli è l'anima nel senso che con tutta la sua esistenza si trova davanti a Dio. D'altronde lo stesso uomo è tutto corpo poiché realizza la sua relazione con Dio anche *ad extra*, in rapporto con tutto il mondo, in particolare con gli altri uomini. Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 258.

[13] Cf. A. Schmied, «Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie», 53-55.

[14] Cf. H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 46-47. «Welche Komponenten ein zu Gott gerettetes menschliches personales "Ich" ausmachen, darüber wissen Theologie und Glaubenskongregation im Grunde gleichermaßen nichts. Die menschlichen Erwartungen an Gott können nicht hoch genug angesetzt werden». *Ibid*., 47.

[15] Cf. K.-H. Weber, «Was bleibt nach dem Tod?», 578.

e dall'altra quella «greca»[16]. L'impostazione tradizionale diventa in questo modo «una speranza platonica della resurrezione, spogliata del suo carattere di deprezzamento del corpo»[17]. La soluzione della questione deve trovare il suo punto di partenza nella formulazione rahneriana secondo la quale «l'escatologia comprende l'uomo così come ora egli è; è a partire da quest'uomo che essa conosce il futuro […]»[18]. La chiave si trova quindi nell'antropologia. Quest'ultima invece conosce l'uomo nella sua completezza, indiviso. Malgrado l'escatologia tradizionale parli di una *substantia intellectualis* separata dall'elemento corporeo, già nei presupposti dell'antropologia di S. Tommaso si può trovare la ragione per distanziarsi dai termini dualistici. L'anima esiste in riferimento al corpo tramite una mediazione storica, il che, come si può dedurre dai presupposti di Tommaso, non obbliga di pensare alla necessità della partecipazione delle medesime particelle del corpo terreno al corpo risorto. Per di più, il legame al corpo consiste nel fatto che la sorte dell'anima riguarda l'uomo intero. Nella concezione tommasiana l'uomo non è la somma di due sostanze sviluppate ciascuna per conto suo. I due concetti, anima e corpo, sono i mezzi espressivi che permettono di comunicare l'unità integrale dell'uomo. L'anima, quale *unica forma corporis*, esprime l'unità che esiste nell'uomo rigettando «ogni tipo di accoppiamento fra le parti puramente additivo». L'unità stessa diventa una sola realtà. L'anima è il principio di questa unità che rende il soggetto uomo nei confronti del mondo[19]. Tale l'antropologia, nettamente unitaria e integrale, deve trovare il suo riflesso nell'area dell'escatologia. Quest'ultima è stata sempre orientata verso il compimento dell'uomo uno e intero. Essendo quindi il punto di partenza sempre «l'uomo così come ora egli è», si deve porre la domanda, se il legame dell'escatologia all'antropologia non sia così fondamentale da non essere il compimento escatologico più congiunto a un preciso momento cronologico e cosmologico della soluzione tradizionale. Si deve tener presente che questo stabilito momento cronologico proviene dall'apocalittica, e che l'antropologia dualistica è stata ammessa nel contesto della forte polemica con lo gnosticismo; lo stato intermedio e la comprensione della resurrezione ne sono gli esempi[20].

[16] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 397. Anche se più avanti l'autore afferma come la filosofia ellenistica non sia un monolito, ma sussista una differenziazione all'interno di essa. Oltre a ciò tra i rappresentanti del pensiero greco si trovano anche dei teologi cristiani. Cf. *Ibid*., 398 n.110.

[17] W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 405.

[18] K. Rahner, «Escatologia», 537.

[19] L'autore adduce la citazione: «Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens […], esse formale principium materiae, quasi esse suum comunicans materiae; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat». Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II 68, 3. Cf W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 407.

[20] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 406-408.

Per K. Rahner (1975) la dottrina tradizionale dell'anima come *forma in se subsistens*, che nell'interpretazione scolastica include anche la possibilità dell'esistenza dell'*anima separata*, va interpretata alla luce di una tesi più universale, secondo la quale la morte non significa il momento del cessare di esistere, bensì è il momento del raggiungere il compimento da parte dell'uomo. E' priva di fondamento qualsiasi interpretazione della formula *forma in se subsistens* che suggerisca la possibilità dell'esistenza dell'anima di per sé e sola, quindi senza elemento corporeo. In passato la dottrina della sopravvivenza della sola anima era esclusivamente un mezzo rappresentativo, il quale permetteva la dimostrazione del fatto che l'uomo poteva trovare la definitività della propria storia davanti a Dio e che da questa definitività non era escluso il suo corpo, cioè la sua storicità concreta[21].

H. Kessler sottolinea che l'anima può essere definita solo a partire dal corpo e in riferimento al corpo[22], d'altra parte il corpo non è una realtà diversa dall'anima, bensì è essa stessa nel suo rapporto con il mondo. Essendo tutti e due elementi *unio substantialis* non si trovano in opposizione[23]. Contraddittoria alla natura dell'anima è la sua separazione dal corpo[24]. Tale separazione significa in realtà la fine dell'uomo. Pertanto Tommaso dice che l'anima non muore e, benché mantenga qualche tipo di sussistenza, non è persona nel senso pieno della parola[25].

Secondo F.-J. Nocke la distinzione tra l'anima e il corpo non è conforme all'antropologia biblica, ma si avvicina alla concezione ellenistica sfumata del dualismo. Il sottolineare l'immortalità dell'anima trascura il fatto della resurrezione dipendente solo da Dio[26]. Per quanto riguarda la comprensione dell'evento della morte, non è necessario nemmeno sottolineare che essa è contemporaneamente la morte dell'anima e del corpo, dopo la quale sarebbe risuscitato l'uomo intero (quindi con il corpo e l'anima). Si potrebbe esprimerla in modo più semplice asserendo che l'uomo muore in modo totale e come tale viene risuscitato[27]. Invece la possibilità dell'esistenza dell'anima senza il corpo rende più facile la tendenza a svalutare la

[21] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 567-568.

[22] «In definitione animae ponitur corpus». Thomas de Aquino, *De spiritualibus creaturis,* 9.

[23] Cf. H. Kessler, «Auferstehung Jesu Christi», 83.

[24] «Est enim contra naturam animae absque corpore esse, nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum». Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV 79, 10.

[25] Cf. H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 84.

[26] Si veda anche un'osservazione di H. Küng a riguardo: «Glaube an die Auferstehung der Toten ist Konsequenz des Glaubens an den Schöpfer! Hier tritt das Besondere, das Distinktivum der jüdischen Auferweckungserwartung, heraus, die ja so verschieden ist von den platonisch-hellenistischen Unsterblichkeitserwartungen – bei allen Gemeinsamkeiten bezüglich einer unmittelbar-postmortalen himmlischen Existenz. Denn für das Alte Testament überlebt nicht eine menschliche Seele aufgrund ihrer wesenhaften Geistigkeit und Göttlichkeit aus sich selber; hier wird vielmehr der eine ganze Mensch auferweckt durch eine Tat Gottes: durch das Wunder einer neuen Schöpfung, das in der Treue Gottes zu seinem Geschöpf begründet ist. So bleibt nichts, auch nicht die Unterwelt, der Herrschaft Gottes entzogen, der der Schöpfer von allem ist». H. Küng, *Ewiges Leben?,* 117.

[27] Cf. F.-J. Nocke, *Escatologia*, 116.

dimensione corporea. Oltre a ciò, nella concezione tradizionale resta anche da risolvere la questione dell'identità del corpo, dato il cambiamento delle molecole[28].

Anche per L. Boff l'unità dell'uomo significa che la morte non può essere definita come separazione dell'anima e del corpo. L'uomo essendo un'unità pluralistica dello spirito e del corpo, non può esistere senza alcuno dei due elementi[29]. La definizione della morte come la separazione non è conseguente per quanto riguarda il carattere dei due elementi costitutivi, che da un lato vengono considerati come l'unità, per un altro come una cosa accanto all'altra. L'anima non perde il suo rapporto con il corpo e con il mondo, diventa invece pancosmica, legata a un altro tipo di corporeità: quella del mondo intero. La morte così intesa potrebbe essere anche il momento della resurrezione. La resurrezione della fine di tempi è soltanto un'immagine antropomorfica, anche se va accolta l'attesa del compimento del cosmo, che significherà anche la pienezza della resurrezione[30].

J.-M. González-Ruiz considera il concetto di anima come una nozione non indispensabile. Esso non è più conforme alla mentalità dell'uomo moderno, essendo quest'ultimo già sufficientemente maturo per poter rappresentarsi da solo il modo in cui Dio realizza la salvezza dopo la morte. L'idea di anima separata è uno strato superfluo, situato sul mito dell'immortalità individuale (il mito viene inteso come un mezzo di comunicazione tra la coscienza del credente e la potenza soprannaturale). A volte succede che i miti del genere non riescono più ad esprimere la realtà soprannaturale in modo adeguato, data una loro ulteriore «mitologizzazione». Il compito della teologia di oggi in questo contesto non è d'abbandonare totalmente il mito, ma di «smitologizzarlo» e restituirgli la sua trasparenza originaria. Uno di tali miti è l'incontro dell'individuo con Dio dopo la morte. In questo caso, in base alla testimonianza biblica, l'idea di un'anima separata non è necessaria[31].

1.2 *Filosofia e antropologia moderna*

Una parte dell'argomentazione in favore dell'abbandono dello schema antropologico tradizionale si richiama alle vedute della filosofia moderna e alle scienze legate all'antropologia.

H. Küng fa notare come dal punto di vista dell'antropologia contemporanea la distinzione tra anima e corpo nell'uomo non è più sostenibile. La scienza utilizza oggi piuttosto il concetto «psiche» per descrivere le funzioni spirituali coscienti

[28] Cf. F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, 152.

[29] «Lo spirito è sempre incarnato. Il corpo è sempre spiritualizzato, altrimenti non sarebbe corpo umano». L. Boff, *Vita oltre la morte*, 32.

[30] Cf. L. Boff, *Vita oltre la morte*, 32-35.

[31] Cf. J.-M. González-Ruiz, «Verso una demitizzazione dell'"anima separata"», 101-102.104-105.109-111.

ed incoscienti dell'uomo. Quanto alla psiche, è del tutto estranea l'idea che essa sia sostanzialmente qualcosa di diverso nei confronti del corpo. Non esiste né un'anima contrapposta al corpo, né un corpo compreso in modo meccanico; sono concetti astratti. Non si possono distinguere nell'uomo la dimensione puramente corporea e quella spirituale. Le qualità spirituali e corporali sono così concatenate nell'individuo, che ogni funzione descritta come spirituale si basa su una corporea. Viene sempre coinvolto tutto l'uomo in quanto unità psico-fisica[32].

Un'affermazione molto simile viene espressa anche da J. Kremer. L'autore rileva che nella psicologia moderna non è possibile parlare dell'anima quale esclusivamente legata alla dimensione spirituale della vita. Inoltre, l'anima non è né mortale né immortale: soltanto l'uomo può morire[33].

K. Rahner constata che, anche se dal punto di vista della filosofia moderna non è impossibile distinguere nell'uomo anima e corpo (la filosofia lo fa, trattando l'uomo come l'essere libero, dotato della dimensione spirituale), tuttavia ammettendo tale distinzione non si può negare che a livello sperimentale l'uomo viene concepito come l'unità. Ciò significa che la vita spirituale dell'uomo è contemporaneamente anche la sua vita materiale. Ogni atto spirituale ha una sua dimensione materiale. Pertanto, se a livello dell'antropologia metafisica viene dimostrata l'immortalità dell'uomo, essa automaticamente non equivale a una prova dell'immortalità dell'anima. Lo scopo di tale prove è limitato esclusivamente alla certezza che l'uomo, in quanto essere trascendente, dotato della libertà e della speranza, trova la sua pienezza davanti a Dio mediante la storia della sua libertà. Oltre a ciò, su piano filosofico la distinzione tra l'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo è secondaria; nella filosofia moderna entrambi i termini vengono considerati in modo unitario. Il dogma della resurrezione dei morti non è riconosciuto soltanto in base alla rivelazione, ma anche dalla moderna antropologia metafisica che tuttavia lo ammette a condizione che sia mantenuta l'unità dell'uomo[34]. Tale antropologia non conosce un intermedio temporale quale stato dell'esistenza immateriale[35].

1.3 *La comprensione della corporeità*

La discussione legata alla questione dell'anima e della resurrezione dei morti ha portato tra l'altro alla riflessione sul significato della corporeità.

Per M. Kehl è del tutto legittimo parlare di una corporeità direttamente dopo la morte, nonostante il corpo nella sua forma empirica non venga incluso in tale

[32] Cf. H. Küng, *Ewiges Leben?,* 144-145.

[33] Cf. J. Kremer, *... denn sie werden leben*, 111.

[34] Rahner non spiega il pensiero su come ci si possa fare un'idea della resurrezione dei morti senza la rivelazione.

[35] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 566-567.

resurrezione. Il punto di partenza delle considerazioni a questo riguardo si trova nella comprensione della parola σωμα che nel linguaggio biblico non significa un'opposizione nei confronti dell'anima, bensì esprime tutto l'uomo che si trova in un rapporto con il mondo e con gli altri uomini. Sotto questo aspetto l'uomo e *Leib* sono identici. Anche la resurrezione nel senso biblico è quindi una resurrezione dell'uomo intero. Se nel Nuovo Testamento compaiono delle immagini contenenti l'inclusione della salma nella resurrezione, esse sono sempre in qualche modo condizionate dall'influsso dell'apocalittica. In opposizione al *Körper*, che significa la realtà materiale in sé stessa, cioè quale sostrato biologico-chimico, *Leib* ha un carattere molto più vasto, delineando l'identità dell'uomo. Come tale diviene l'elemento imprescindibile della resurrezione. Il *Körper* invece parteciperà nella resurrezione in quanto incluso nel *Leib.* Si può parlare qui di una certa spiritualizzazione della resurrezione. Ma d'altra parte, l'accentuazione della dimensione della *Körperlichkeit*, che si compia in sé stessa, tradirebbe una troppa dipendenza dalle immagini mitologizzanti e non dimostrerebbe in modo sufficiente la differenza esistente tra un compimento intrastorico e trascendente[36].

Inoltre, secondo Kehl, non è possibile il compimento dell'uomo inteso come una realtà puramente spirituale, della sola anima. L'uomo esiste come una libertà personale, e in quanto tale realizza la sua libertà tramite la dimensione della *Körperlichkeit*. La morte, considerata come l'abbandono della dimensione dello spazio e del tempo, fa sì che la *Körperlichkeit* perda il suo significato. Ciononostante, essa partecipa nel compimento in una forma («Gestalt») che è stata elaborata nella *Leiblichkeit* durante il processo storico dell'autorealizzarsi dell'uomo. La resurrezione deve significare quindi che l'uomo nella morte entra nel suo compimento insieme a tutta la ricchezza dei suoi rapporti con altri uomini, con il mondo e con la storia. Il soggetto di tale compimento non è un'anima immortale, bensì l'uomo con tutta la sua dimensione relazionale[37].

G. Greshake si riferisce all'osservazione della Lettera della CDF secondo la quale «l'"io" umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo»[38]. L'autore afferma che, siccome la Congregazione insiste sul compimento del corpo alla fine dei tempi (anche se il testo del documento è molto ambiguo in

[36] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 276-277; Id., *Und was kommt nach dem Ende?*, 121-123.

[37] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 278. L'autore aggiunge: «Ohne eine gewisse Polarität zwischen Geist und Materie, zwischen der Person (mit Selbstbewußtsein und Freiheit) und ihrem empirischen Körper wird – einfach vom gegebenen Phänomen der menschlichen Person her – keine Anthropologie und Eschatologie auskommen». *Ibid*., 279.

Quanto alla distinzione *Körper-Leib* si vedano anche: O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, 82-84. La descrizione della *Leiblichkeit*: H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 322ss.

[38] CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 3. L'autore fa notare che esiste una differenza tra il testo mandato ai vescovi e quello pubblicato in seguito in *AAS*. Nella prima versione del documento non c'era la proposizione subordinata parlante della mancanza del corpo, cosa che è il

proposito e potrebbe anche comportare una soluzione vicina al dualismo platonico), si può conciliare la tesi della resurrezione nella morte con il postulato della Lettera mediante un'ampliata comprensione della corporeità intesa come *Leiblichkeit*. L'"io" personale va inteso non come un'anima senza corpo, bensì come la persona che aspetta il compimento di tutta la realtà, cioè che si realizza il completamento del numero dei fratelli. Il *Leib* sarebbe in questo caso l'equivalente della persona. L'uomo è il *Leib* (invece di averlo). Si tratterebbe quindi del compimento della dimensione relazionale dell'individuo, che si realizza soltanto in rapporto con l'insieme del mondo e degli altri[39]. Se la corporeità consiste nel realizzare la propria relazione con Dio mediante i rapporti con il mondo esterno e in particolare con gli altri uomini, tale comprensione della corporeità umana è molto più ampia rispetto a quella che la intende esclusivamente in modo individuale[40].

Oltre a ciò, se la morte è tra l'altro il momento del compimento dell'uomo, data la stretta unità tra spirito e materia e il fatto che la materia viene iscritta nell'uomo durante la sua vita, non è pensabile il compimento dell'uomo come l'abbandono della corporeità e del mondo dall'anima. Il compimento dell'uomo consiste nella definitiva interiorizzazione della dimensione corporea, anche se per noi oggi la materia è comprensibile soltanto in maniera sensibile[41].

Altresì per J.-F. Nocke il corpo è una realtà personale legata alla storicità dell'uomo e alla sua capacità di comunicarsi con gli altri. Il futuro appartiene all'uomo nella sua compiutezza, insieme a tutti i suoi rapporti e la sua storia[42].

1.4 *La resurrezione nella morte come soluzione della questione antropologica*

Molti autori trovano la soluzione della questione antropologica nell'ammissione della resurrezione avvenente al momento della morte.

L. Boros approfondisce la sua proposta della resurrezione nella morte presentata nel 1962. Formulando la sua ipotesi (inizialmente egli voleva che rimanesse un'ipotesi) inerente la questione della risurrezione dei morti, egli parla soprattut-

segno di una discussione a riguardo anche all'interno della CDF stessa. Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 190.

[39] Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 190-192.

[40] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 258. «Der Mensch kann auf Grund des Leibes nur *so* "vor Gott" stehen ("Seele-Sein"), daß er seine Beziehung zu Gott in einem schöpferischen Ausdruck "verleiblicht" und "verweltlicht" und sich eben dadurch im Mitsein und Fürsein mit und für andere verwirklicht», *Ibid*., 258.

[41] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 172. «Deshalb ist Vollendung des Menschen [...] das endgültige Zu-sich-selbst-gekommen-Sein des menschlichen Geistsubjekts in und an der Welt und in und an der Leiblichkeit, wodurch Materie verinnerlicht zum bleibenden Moment an der Vollendung des Geistes geworden ist». *Ibid*.

[42] Cf. J-F. Nocke, *Escatologia*, 122-123.

to del problema antropologico. L'idea di pancosmicità dell'anima, elaborata da K. Rahner, si rivela insufficiente. D'altronde comunque la teoria rahneriana sembra difficile da rifiutare, perché tende ad unire due esigenze della rivelazione: l'appartenenza della risurrezione dei morti alla fine dei tempi e il fatto che l'anima, per necessità di natura, si esprime sempre attraverso la materia. Nondimeno, secondo l'autore, occorre una soluzione più radicale, che consisterebbe nell'accettazione della risurrezione coincidente con la morte[43]. Il fondamento di tale soluzione si trova nell'evento della risurrezione di Cristo, quando «lo spazio della risurrezione venne fondamentalmente aperto a tutti gli uomini. L'irrompere del tempo ultimo è già in atto. Perché non potrebbe contemporaneamente alla morte avvenire anche la risurrezione?»[44].

L'unico problema che potrebbe presentarsi è la conformità con il dato dottrinale del legame della risurrezione dei morti al momento della fine dei tempi. Quest'ultimo non può essere mai ridotto o demitizzato. Boros trova la soluzione presentando la risurrezione universale come l'evento non ancora completo, vedendo la necessità di un certo stato intermedio. Parlando del corpo già risorto, afferma che esso ha ancora bisogno del cosmo glorificato e trasformato, come spazio essenziale della sua piena esistenza[45]. Tuttavia ciò che sopravvive la morte non è puramente spirituale, ma materiale.

Il pieno sviluppo dell'elemento corporale sarà raggiunto nello stato della trasformazione definitiva del cosmo. «La trasformazione gloriosa del mondo alla fine dei tempi costituirebbe perciò il compimento definitivo della risurrezione già avvenuta nella morte»[46]. Il corpo ultimamente risorto «sarà l'espressione piena di un'anima spirituale»[47].

L'autore rileva che la resurrezione così compresa mantiene pienamente la sua dimensione escatologica. Ne risulta che l'anima dell'uomo non è mai senza corpo e che «immortalità e risurrezione sono un'unica e medesima realtà»[48]. La corporeità trasfigurata elimina la sofferenza e permette di sperimentare Dio in modo pieno, con tutti i sensi; sarà priva di qualsiasi limitatezza[49].

La tesi di Boros trovò ulteriormente prosecuzione insieme ad una vasta dissertazione teologica.

---

[43] Cf. L. Boros, *Esistenza redenta*, 50-54.
[44] L. Boros, *Esistenza redenta*, 53.
[45] Cf. L. Boros, *Esistenza redenta*, 53. Quanto al legame tra l'uomo ed il cosmo si veda Id., «Entwurf einer philosophischen Eschatologie».
[46] L. Boros, *Esistenza redenta*, 53.
[47] L. Boros, *Esistenza redenta*, 54.
[48] L. Boros, *Vivere nella speranza*, 41.
[49] Cf. L. Boros, *Esistenza redenta*, 50-58. Si paragonino anche altri scritti dell'autore: «Leib, Seele und Tod», 95; «Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung», 235; «Hat das Leben einen Sinn?», 677-678; *Vivere nella speranza*, 37-43.

Secondo G. Greshake, considerando la separazione tra anima e corpo, questa non è possibile se la corporeità delinea l'identità dell'uomo. L'uomo nella morte incontra Dio e porta con sé la pienezza della sua personalità, che durante la sua vita era formata dalla *Leibhaftigkeit* (dal suo ambiente) cioè dal mondo e dalla storia. Necessariamente quindi, la morte deve significare l'andare «insieme» dell'anima e del corpo in quanto costituenti dell'uomo e della sua identità. Oltre a ciò, si deve tener presente che la morte indica il compimento della storia della libertà dell'uomo. In essa il mondo, in quanto interiorizzato nell'uomo (il suo corpo), entra insieme a lui nello stato di compimento, così che l'uomo porta con sé «il frutto del tempo» da lui vissuto. Se, inoltre, il corpo non significa la fisicistica *Körperlichkeit*, bensì la dimensione che permette all'uomo di comunicarsi con altri soggetti, si deve constatare che anche la dimensione corporea entra nella morte nel suo compimento, essendo iscritta nel soggetto. La dimensione corporea così intesa consente la comunicazione anche dopo la morte, la quale non comporta soltanto l'approfondimento del rapporto con Dio, ma anche con gli altri che costituiscono la *communio sanctorum*. Si può quindi affermare che la corporeità intesa come *Leiblichkeit*, ed insieme ad essa il mondo e la storia, non viene abbandonata o lasciata indietro al momento della morte, ma si compie in essa. Altresì la materia interiorizzata dall'uomo durante la sua vita acquisisce nella morte una forma nuova; diventa trasfigurata, liberata e resa priva dei limiti. Quello che descriviamo come resurrezione ha luogo quindi nella morte dell'uomo. Quanto alla dimensione universale della resurrezione, essa si adempie gradualmente e giungerà alla sua forma piena alla fine della storia, quando verrà compiuta tutta la realtà ed insieme ad essa anche la dimensione relazionale dell'uomo ragiungerà la pienezza[50].

Sempre attuale rimane anche l'espressione giudaica parlante della resurrezione di «tutta la carne» come designazione della stessa nella sua dimensione universale. In sintonia con il pensiero biblico si può anche parlare di un compimento del compimento, cioè di un compimento delle resurrezioni intese in modo individuale. Essendo l'uomo concatenato con gli altri uomini, si può dire che la resurrezione appartiene alla fine dei tempi, in quanto adempimento delle resurrezioni individuali. Così la resurrezione diventa un processo dinamico che consiste nel graduale completarsi del *corpus Christi totius* fino al momento in cui l'ultimo uomo ne farà parte, con la riserva che lo stato dopo la morte verrà inteso come già uno stato resurrezionale («Auferstehungsstand»)[51].

---

[50] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 265; Id., «Tod und Auferstehung», 117-119; «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 116-118.
[51] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 264.266.268.

In favore della tesi della resurrezione nella morte viene accolto anche un argomento riferentesi alla dimensione pasquale della vita cristiana. Greshake afferma che la morte è la definitiva «ratificazione» del battesimo. In essa l'uomo si unisce per eccellenza con la morte del Cristo stesso e in essa si affida alle mani di Dio. Tale morte deve essere anche il momento della resurrezione[52].

Greshake si ricollega inoltre alla svolta antropologica medievale legata a S. Tommaso, la quale consiste nell'ammissione della possibilità dell'appoggiare l'identità del corpo risorto sull'identità dell'anima e non su quella della materia. La resurrezione significa la possibilità di informare di nuovo la materia da parte dell'anima, quindi di esprimersi e di realizzarsi in essa. La materia acquisisce il suo aspetto concreto mediante la forma. Tale materia mantiene la sua identità se viene informata dalla stessa forma[53]. Quello che manca nelle considerazioni di Tommaso è la logica conclusione che l'identità del corpo risuscitato con quello terreno proviene esclusivamente dall'identità della forma. Nonostante i suoi postulati antropologici Tommaso parla dell'identità numerica materiale del corpo risorto, cioè della materia che una volta faceva parte del corpo e che è orientata verso la ricostruzione di questo corpo alla resurrezione[54]. Già in base a questa premessa si può affermare che l'esistenza della salma non è un argomento contro la possibilità di legarsi a un'altra materia da parte dell'anima. Non si può neanche escludere che l'anima possa collegarsi alla materia in un modo nuovo, trasfigurato, già al momento della morte[55]. Così verrebbe realizzato il postulato che l'identità corporea non sia legata numericamente alla materia, bensì sia costituita dall'identità spirituale del soggetto[56].

Quanto all'argomento tommasiano, dove si discorre della necessaria resurrezione comune alla fine dei tempi in quanto sottolineatura della *unitas corporis mystici*[57], si deve constatare come non esiste un argomento all'interno del sistema tomistico che possa essere contraddittorio nei confronti della possibilità della resurrezione nella morte, intesa come la pienezza del composto umano. I principi tomistici non richiedono la necessità del parlare di due aspetti dell'escatologia intesi come compimento dell'anima e compimento del corpo. Questi due aspetti possono anche essere espressi come compimento del solo corpo[58].

Osservando lo sviluppo storico della dottrina della Chiesa si deve constatare che la soluzione antropologica tomistica non aveva delle grandi possibilità per essere approfondita al punto da trarne tutte le conseguenze possibili, cioè pensare l'unità dell'uomo in modo radicale anche a livello del compimento escatologico. Il linguaggio della *Benedictus Deus* e la controversia legata a Pomponazzi non permisero di distaccarsi dalla visione fisicistica della resurrezione[59].

---

52 Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 271.

53 Quanto alle vedute di Tommaso riguardo al legame dell'anima a questa concreta materia si veda G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 232-233, particolarmente le note.

54 Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 233. Per Greshake la soluzione di Tommaso, sebbene sia una svolta, implicava dei problemi successivi non essendo una visione del tutto unitaria dell'uomo. Tommaso corresse il dualismo greco in favore dell'antropologia biblica, ma non lo superò totalmente. Cf. Id., «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes", 94-96. Secondo Greshake i problemi che rimangono sono seguenti: il fatto che, nonostante l'anima sia *unica forma corporis*, al corpo, dopo la separazione dall'anima, deve essere ancora ascritta una sua forma (oppure più di una); inoltre resta irrisolta l'aporia scaturente dal fatto che Tommaso non attribuisce all'anima il carattere di persona, cosa che implica la necessità della sostituzione delle funzioni corporee in modo miracoloso; la terza difficoltà consiste nel fatto che Tommaso ascrive all'anima l'immortalità naturale, qualità in contraddizione con la gratuità della resurrezione, dato il fatto, approvato da Tommaso, che la situazione dell'anima separata è temporanea. Cf. *Ibid*., 95. In proposito si veda anche la polemica di Greshake con J.H. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten*, 200. Si consideri anche un'altra obiezione contro Weber, dove Greshake mette in dubbio l'opinione del primo sul carattere provvisorio della felicità dell'anima nella grande scolastica. Greshake indica che ci sono dei passi che parlano della piena beatitudine dell'anima. Cf. G. Greshake, *Ibid*., 96 e J.H. Weber, *Ibid*., 202ss. Allo stesso livello Greshake pone anche la *Benedictus Deus* che parla di una pienezza nel caso dell'anima separata. Cf. G. Greshake, *Ibid*., 96-97. Si paragonino anche i problemi irrisolti in Tommaso menzionati da M. Kehl in *Eschatologie*, 271. Secondo quest'ultimo in Tommaso nonostante la loro unità, anima e corpo vengono separati e la morte pone fine all'esistenza del corpo (un'influsso platonico). Inoltre, l'anima esistente in uno stato per essa del tutto innaturale sperimenta la beatitudine (anche un frutto del platonismo); la resurrezione diviene soltanto un aumento accidentale della beatitudine. Una certa debolezza della teologia d'allora a riguardo è visibile nella parola *nihilominus* della *Benedictus Deus* («nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporis comparebunt» DH 1002).

55 Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 234.

56 Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 120.

57 Cf. Thomas de Aquino, *In Sententiarum* IV 43,1,3,1,2.

58 Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 236. Inoltre J.H. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten*, 344.

La tendenza iniziata dal sistema tomistico significa «die "neuzeitliche" Sicht der Wirklichkeit […], eine Sicht, in welcher nicht der eine Seinsakt, in welchem sich der Mensch im Leib und durch den Leib in der Welt verwirklicht, maßgebend ist, sondern in welcher der Mensch als Subjekt sich den verschiedenen Erfahrungsbereichen als Objekt gegenüberstellt, diese auf den Begriff zu bringen sucht und damit notwendig, auf einen Formenpluralismus stößt. Kurz: eine, am Seinstakt orientierte ontologische Sicht der Wirklichkeit wird durch eine ontisch-sachhafte, am "Wesen" orientierte Sicht abgelöst». G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 238.

59 Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 239. Riguardo la mancanza delle conseguenze dall'ammissione del postulato *anima forma corporis* nonostante la formulazione del concilio di Vienne si veda Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen*, 258. W. Breuning evidenzia una conseguenza molto vicina di questo fatto. La tendenza nella teologia si rivoltò univocamente verso il pensiero di tipo dualistico. Infine ci troviamo di fronte alla nascita di una tradizione ascetico-spirituale che disprezzava totalmente la dimensione corporea durante la vita e si concentrava esclusivamente sul destino dell'anima dopo la morte. Un pensiero parzialmente corrispondente a questo lo troviamo in un diffuso atteggiamento della filosofia moderna, nella sua idea di un autoperfezionamento di carattere infinito. Questo concetto rappresenta la linea dualistica, poiché esprime un dominio assoluto della dimensione spirituale della realtà umana. A tale considerazione è legata direttamente l'idea dell'immortalità dell'anima motivata in vari modi e sostenuta

Secondo l'autore l'essenza della questione antropologica si trova nella domanda in quale modo viene compresa la soggettività che supera la morte: come un'anima separata, che solo in seguito riacquisterà la propria corporeità, oppure come una persona umana, nella quale la materia si compie al momento della morte in modo «non-corporeo» («in "nichtkörperlicher" Weise»). Greshake si considera in completo accordo con Ratzinger, il quale afferma che nella resurrezione la materia in un modo totalmente nuovo e definitivo si unifica con lo spirito e viceversa. La differenza si trova nel momento in cui avviene la trasformazione del rapporto vicendevole fra entrambi gli elementi[60]. Polemizzando con Ratzinger Greshake osserva, che nella sua comprensione della corporeità il corpo in modo essenziale fa parte della personalità e come tale rimane nell'uomo dopo la morte. La corporeità si compie nell'uomo e attraverso lui, non potendo adempirsi in se stessa[61]. Si deve tuttavia notare che la materia in quanto interiorizzata nell'uomo viene iscritta nell'intero soggetto e non nella sola anima, anche quando la materia perde nella morte la possibilità di essere percettibile attraverso i sensi cioè in quanto *Körperlichkeit*[62].

In relazione alla terminologia, l'autore constata che la questione della formula «resurrezione nella morte» dipende tra l'altro dalla definizione della resurrezione stessa. Se la resurrezione viene limitata esclusivamente ad un evento della fine dei tempi, sicuramente non si può parlare di una resurrezione al momento della morte. Ma in tale caso neanche la resurrezione di Gesù fu la resurrezione nel senso stretto della parola[63].

quale dato sicuro dai filosofi dell'illuminismo e dell'età dell'idealismo. Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 409-410. H. Vorgrimler dimostra che proprio l'ammissione delle forme del pensiero platonico nel rapporto anima-corpo da neoplatonici cristiani (Origene, Agostino ed altri) creò involontariamente dei problemi dibattuti fino ad oggi. Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 143. Si paragoni la constatazione agostiniana: «Hoc quidam verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen». Augustinus, *De civitate Dei*, XIII, 24 (PL 41,399).

[60] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 163-164.

[61] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 162-163. «Ratzinger denkt […] eine Vollendung der Materie "in sich", oder anders: Ratzinger denkt das Raum-Zeit-Schema auch für die Vollendung weiter. Wenn man aber davon ausgeht, daß im Tod nicht die Zeit "in sich", sondern die *Endgültigkeit* der Zeit aufbewahrt und gerettet wird, nicht das Sein in Materie (d.h. in Leib und Welt) "in sich" sondern die *Endgültigkeit* dieses Seins, so entfällt das Desiderat Ratzingers, die Seele für eine neue Einheit von Geist und Materie offenzuhalten, die nicht schon im Tod erreicht ist. Dadurch, daß Zeit und Raum *in sich* nicht vollendet werden, bleibt nicht etwas von der Vollendung ausgeschlossen, es sei denn die *Weise* des zeit-räumlichen Lebensvollzug der Person». Id. «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 189. Riguardo la polemica con la comprensione della materialità della resurrezione in Ratzinger si veda anche H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 54-55.

[62] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 171. Si veda l'obiezione a Ratzinger in proposito: *Ibid.*, 164.

L'ammissione della resurrezione nella morte come conseguenza della riflessione antropologica nella versione di Boros-Greshake è stata condivisa anche da altri teologi.

K. Rahner nell'articolo «A proposito dello "stato intermedio"» (1975) abbandona il suo pensiero precedente legato alla pancosmicità dell'anima, il quale si basava sulla sostituzione della materia del corpo con la materia del mondo. Invece di essere collegata a quest'ultima, l'anima può immediatamente dopo la morte diventare la forma del corpo glorificato. L'identità del corpo viene allora mantenuta attraverso l'identità dell'elemento spirituale. Così viene eliminata anche la difficoltà legata all'esistenza del cadavere in cui si vedeva un ostacolo nei riguardi della resurrezione dei morti. L'uomo risorge nel momento in cui la storia della sua libertà giunge alla fine, cioè nella morte. Il mondo si compie quindi in modo progressivo mediante le morti dei singoli[64].

Per W. Breuning la resurrezione nella morte non vuole dire il riavere il proprio corpo nella morte, bensì l'essere assunto da Dio nella propria corporeità, quindi nella storicità. L'uomo morendo non viene distaccato dalla sua dimensione storica. La resurrezione dei morti indica che l'uomo «ha condotto alla fine, oltre la morte stessa, il suo modo d'esistere terreno»[65] e che come tale preserva il suo riferimento al mondo attraverso la vita storica vissuta nell'alleanza con Dio. Se dopo la morte esiste la corporeità che conosciamo in questo mondo, essa si esprime mediante un riferimento al mondo e alla storia. Non sappiamo nulla della composizione chimica del corpo risorto. Gli unici dati di cui disponiamo sono quelli biblici e basandoci per esempio sul 1Cor 15,35-49, abbiamo a nostra disposizione soltanto delle categorie molto generiche come incorruttibilità, gloria, forza, pneuma[66].

[63] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 181.

[64] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 563-565. Rahner nota anche dei problemi legati alla conciliazione degli elementi della dottrina tradizionale e della soluzione nuova: «Tuttavia, vedere e formulare così la cosa non equivale ad affermare che oggi non abbiamo più bisogno di riflettere sulla natura del compimento collettivo, cosmico, per il fatto che vogliamo far coincidere l'aspetto collettivo dell'escatologia nella risurrezione dei morti con la beatificazione escatologica individuale della singola anima senza questo "intermedio" nella cosa stessa, cioè senza un intermedio temporale», *Ibid.*, 563. Quanto alle difficoltà riguardo la sua interpretazione del compimento cosmico si veda Cap. IV, 2.2.1.

Per quanto riguarda il mutamento delle idee di Rahner, secondo A. Ziegenaus, è la teoria della pancosmicità dell'anima che lo portò indirettamente all'ammissione della resurrezione nella morte. Se l'anima dopo la morte acquisisce un nuovo e più ampio rapporto con il mondo e la materia, si deve porre la domanda se la resurrezione è ancora necessaria. Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 120.

[65] W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 418.

[66] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 417-420.

Secondo J. Auer il modello antropologico dicotomico non sembra essere sufficiente per la mentalità dell'uomo moderno. L'essenza dell'uomo va radicata nella sua coscienza e non solo nell'esperienza esterna (come fa l'antropologia tradizionale). L'autore propone una soluzione tricotomica facente riferimento a Platone. Nella struttura dell'uomo devono essere distinti corporeità («Leibhaftigkeit»), anima spirituale («Geistseele») e personalità («Personalität»). Il primo elemento significa il riferimento naturale verso il mondo esterno. Esso è di seguito collegato con l'anima spirituale, la quale esprime il legame alla dimensione delle idee e dei valori; entrambi gli elementi sono pienamente integrati. La personalità invece è la dimensione della libertà dell'uomo, e come tale è subordinata all'anima mantenendo tuttavia la sua autonomia. Da questa impostazione risulta che il corpo dell'uomo esprime due aspetti del tutto diversi: da una parte nel suo rapporto interno, con la corporeità, esso è nel senso pieno della parola il *Leib*, dall'altra, nel suo rapporto esterno con la materia e con il mondo, esso è soltanto il *Körper*, un insieme del materiale chimico che acquisisce la sua forma solo mediante il rapporto con la *Leibhaftigkeit* dell'uomo. Con la morte la struttura materiale esterna termina la sua funzione nei confronti dell'uomo. L'uomo (anima e *Leibhaftigkeit*) attraverso questa struttura materiale non esercita più alcuna funzione. L'autore suggerisce che l'uomo già nell'istante della sua morte venga dotato di una nuova, trasfigurata corporeità («Leiblichkeit»)[67].

Per F.J. Nocke il significato della resurrezione viene limitato alla dimensione strettamente antropologica. E' il compimento della storia personale e la sua elevazione[68]. L'ammissione della resurrezione nella morte consente di mantenere varie dimensioni della vita dell'uomo che appartengono alla sua identità: la storia e la pienezza della comunicazione. Queste due dimensioni si racchiudono nel concetto di corpo («Leiblichkeit»)[69].

La possibilità della resurrezione nella morte viene ammessa anche da von Balthasar. Egli ripete la tesi di Boros, secondo il quale Cristo risorto mediante la sua glorificazione garantisce per i defunti uno spazio per il loro compimento. Il cristianesimo dall'inizio conosceva uno stato privilegiato caratterizzante una parte dei defunti che partecipavano della gloria del Cristo nel modo diverso dagli altri. Ne parla non soltanto la tradizione legata all'interpretazione di Mt 27,52s, ma anche il testo di Ap 20,6 che menziona quelli che «prendono parte alla prima resurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo». Per Balthasar non sussistono motivi che permetterebbero di limitare questa resurrezione solo alla dimensione spirituale. Oltre a ciò, anche dal punto di vista sistematico, non è spiegabile il perché una parte dei defunti possa trovarsi in uno stato diverso dagli altri[70].

Anche per H. Vorgrimler resta aperta la domanda sui motivi della limitazione della vita nel corpo trasfigurato esclusivamente a Gesù e Maria spostando invece la resurrezione che ingloba tutti solo alla fine dei tempi[71]. Oltre a ciò, si deve tener presente che, anche se il giudaismo dei tempi di Gesù conosceva il concetto di anima proveniente dalla religione greca popolare, la sopravvivenza dell'anima era legata a un tipo di materialità[72].

Di un argomento conforme discorre G. Greshake richiamando la tradizione della Chiesa che dall'inizio riservò un destino particolare ai martiri, patriarchi, profeti e alle persone del rispetto particolare (più tardi anche le vergini e gli asceti). Anche se molti teologi interpretano il loro stato dopo la morte in quanto privo di corpo, una conclusione di questo tipo non è del tutto univoca. La riflessione teologica del tempo forse semplicemente non si interessava dell'esatta descrizione antropologica dello stato di queste persone. Probabilmente fu solamente sotto l'influsso del pensiero gnostico che si iniziò a parlare dello stato del compimento di sola anima in questi casi. La svolta a riguardo ha luogo in Cipriano, secondo il quale l'immediatezza dell'essere con Cristo dopo la morte è inerente a tutti i cristiani che hanno condotto una retta vita. Per questo non si menziona più lo stato di vita in una specie di Ade preso in prestito dalle immagini greco-giudaiche, ma si parla del comune essere con Cristo; quello che viene aspettato è la risurrezione della fine dei tempi[73].

Per il *Nuovo libro della fede* la vittoria del Cristo sulla morte significa che una volta nella morte l'uomo troverà non la sua fine, ma un futuro eterno che lo aprirà alla pienezza. Allo stesso tempo saranno salvaguardati l'uomo indiviso e la sua storia. Questo è il contenuto della formulazione «resurrezione dai morti», la quale va vista sempre nel contesto dell'uomo integrale e come tale non può essere mai confusa con la dottrina dell'immortalità dell'anima oppure con una restaurazione del corpo. E' la persona che viene risuscitata. Quanto alla materialità della resur-

[67] Cf. J. Auer, «Auferstehung des Fleisches», 31-36.

[68] Cf. F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, 148.

[69] Cf. F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, 153-154.

[70] Cf. H.U. v. Balthasar, *Teodrammatica*, V, 301-302.307.

[71] Cf. H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, 130. Si veda anche Id., *Hoffnung auf Vollendung*, 153. Inoltre D. Flanagan, «L'escatologia e l'assunzione».

[72] Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 142.151. «Das genauere Wie dieser Auferstehung wird nicht erörtert, aus den Zusammenhängen kann man aber sagen: Gott läßt diese Gerechten unmittelbar nach ihrem Tod zu neuem Leben in seiner Nähe erstehen, wobei er ihnen einen neuen Leib schafft und doch ihr Ich das alte ist; dabei ist er nicht auf die Grundstoffe des irdischen Menschen oder auf erhaltene Gebeine (wie das Buch Daniel nahe legte) angewiesen». Id., *Wir werden auferstehen*, 67-68. Le correnti che aspettavano ancora la resurrezione corporea l'immaginavano quale ritorno all'identico corpo terreno oppure al corpo perfezionato. Cf. Id., *Hoffnung auf Vollendung*, 142. Si veda anche P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*.

[73] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 90-91.

rezione, non se ne può sapere niente, nemmeno se la vita della resurrezione abbia un carattere materiale, a parte la certezza dell'esistenza di un nesso tra il mondo e la storia che continuerà anche nel mondo della resurrezione[74].

Per G. Biffi, l'uomo morendo entra nella condizione escatologica compiuta e finita. Se la separazione dell'anima dal corpo significa una certa attesa del ricongiungimento col corpo, tale aspetto non ha luogo nella sua impostazione a causa della mancanza di una successione temporale. La disincarnazione dello spirito è soltanto l'effetto del nostro pensiero, che rimane puramente temporale e terrestre. Di fatto non c'è niente d'attendere. Non esiste uno spazio tra la morte e la risurrezione; c'è solamente il possesso definitivo. Pertanto Biffi suggerisce che l'anima lasci il corpo terrestre per entrare immediatamente nel corpo glorificato. La risurrezione subentra dunque senza indugio alla morte[75].

Secondo E. Gutwenger la resurrezione nella morte corrisponde alla dialettica del Nuovo Testamento secondo la quale l'uomo vecchio rimane nella tomba mentre invece l'uomo nuovo, rinnovato definitivamente gode della gloria della resurrezione[76].

G. Lohfink afferma che il postulato della resurrezione nella morte è la giusta conseguenza dell'abbandono dello schema antropologico dualistico che attraverso il modello anima-corpo voleva esprimere il dato neotestamentario della resurrezione di tutto l'uomo alla fine dei tempi[77].

Per Kehl, la dottrina della resurrezione nella morte significa che vengono identificate la resurrezione dei morti e l'immortalità dell'anima in quanto un solo evento del compimento[78].

F.-J. Nocke propone il collegamento di due modelli rappresentativi: della resurrezione nella morte e dell'immortalità dialogica (cioè del modello tradizionale modificato). Tale unificazione permette di affermare che muore l'uomo nella sua interezza; è inoltre in sintonia con la dimensione fenomenologica, dove il fatto dell'indebolimento sia psichico che fisico precedente alla morte è il segno che essa riguarda tutto l'uomo. Per di più in tale impostazione è accettabile la formula «morte totale» nel senso che nella morte l'uomo sperimenta «un precipizio senza fondo». Viene principalmente rilevato il fatto che è Dio che salva l'uomo dagli abissi dell'annientamento e direttamente lo risveglia a una vita nuova: la morte diviene un passaggio. Va inoltre sottolineato che la speranza legata a tale passaggio non proviene dalla natura, bensì dalla fedeltà di Dio nei confronti della sua

[74] Cf. Ch. Schütz, «Compimento», 475-476. Si veda anche la posizione del catechismo a proposito della materialità della resurrezione di Gesù: *Ibid*., 170.172-173 che rappresenta la stessa tendenza.

[75] Cf. G. Biffi, «Per una escatologia rinnovata», 420-421. Id., *Alla destra del Padre*, 227-231.

[76] Cf. E. Gutwenger, «Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu», 49.

[77] Cf. G. Lohfink, «Was kommt nach dem Tod?», 215.

[78] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 275.

azione creatrice. L'uomo dal momento della sua creazione è interlocutore di Dio e come tale viene risuscitato nel momento della sua morte. La resurrezione non è tuttavia una nuova creazione dal nulla, bensì la continuazione del dialogo. E' la relazione che crea l'essere. L'uomo viene risuscitato insieme al suo rapporto con il mondo, con la sua storia e con gli altri. Ciononostante tale resurrezione non è completa, poiché ha bisogno dell'insieme della creazione. Pertanto esiste l'attesa del compimento del mondo e della storia. Quanto alla terminologia, per sottolineare l'identità del resuscitato con il defunto, si può utilizzare il termine «anima», sempre con la riserva che esso venga adoperato nel senso relazionale e non sostanziale. Oltre a ciò, la formula «immortalità dialogica» non può mai rendere superfluo il termine «resurrezione» che da una parte rappresenta la tradizione biblica, dall'altra rileva il coinvolgimento diretto di Dio ed esprime il rapporto tra il compimento del singolo e di tutta la creazione[79].

1.5 *Argomenti originati dal Nuovo Testamento*

I sostenitori della tesi della resurrezione nella morte si avvalgono anche di argomenti biblici.

La dissertazione più esaustiva a riguardo si trova in G. Greshake. L'autore constata che in base al Nuovo Testamento non si può giungere alle conclusioni a cui arrivano i sostenitori dell'impostazione classica della resurrezione. Soprattutto per quanto riguarda il testo di 1Cor 15 non si può abusare del significato di σωμα cercando in esso la conferma della resurrezione materiale. L'antropologia paolina descrive piuttosto l'uomo indiviso. Pertanto anche σωμα significa l'uomo intero. Se Paolo aspetta una resurrezione legata a σωμα πνευματικόν si tratta della resurrezione della persona nella quale si manifesta lo Spirito Santo. Dal punto di vista esegetico non si può giustificare in modo convincente la resurrezione intesa come un evento materiale che avverrà solo alla fine dei tempi[80]. Al contrario la tesi della resurrezione nella morte corrisponde pienamente al postulato neotestamentario dell'incommensurabilità del corpo risorto rispetto a quello ter-

[79] Cf. F.-J. Nocke, «Escatologia», 548-550. L'autore non esclude che l'identità del risuscitato si basi sulla «memoria di Dio», se questo concetto esprime il carattere relazione dell'immortalità e l'azione risuscitatrice di Dio.

Della resurrezione nella morte parlano anche: H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 88--89; M. Dumais, «Résurrection au moment de la mort?»; M. Neusch, *Les chrétiens et leur vision de l'home*, 249-259 ; O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, 103-104; J. Kremer, *... denn sie werden leben*, 113.

[80] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 175-176.

reno (particolarmente 1Cor 15,44). Il Nuovo Testamento esclude la possibilità di una resurrezione intesa come continuazione della corporeità empirica[81].

La resurrezione nella morte trova la sua conferma anche in un altro modo di ragionamento. Si devono tener presenti soprattutto due dati neotestamentari. Da una parte il Nuovo Testamento conosce un solo modo del superamento della morte: mediante la partecipazione alla resurrezione del Cristo; d'altronde la morte dell'individuo è la partecipazione a questa resurrezione. Inoltre si deve prendere in considerazione il fatto che la vittoria sopra la morte acquisisce nella rivelazione il nome «resurrezione». Oltre a ciò, includendo nel modo del ragionamento i dati dell'antropologia biblica, si può constatare che, se nella morte davanti a Dio non si trova un'anima separata, bensì tutto l'uomo, si deve in tale caso parlare di una resurrezione nella morte[82].

Ulteriormente, ci sono alcune indicazioni nelle lettere Paoline che possono suggerire che lo stato della resurrezione riguarda l'uomo direttamente dopo la morte. Particolarmente si deve sottolineare che Paolo non conosce uno stato privo di corporeità. Se la letteratura giudaica dei suoi tempi parla delle anime prive di corpo, questa le descrive come capaci di esercitare le funzioni del corpo. Oltre a ciò non è possibile ad esempio che Paolo da una parte nel testo 2Cor 5,1-10 parli di essere rivestiti di un corpo celeste, e dall'altra parli ancora di uno stato privo di corporeità. Un'altra indicazione si ritrova in Fil 1,20-21 dove Paolo rileva che la morte è la glorificazione del Cristo nel corpo di chi muore. Se inoltre la formula paolina «essere con Cristo» (Fil 1,23) significa la piena comunione escatologica con Cristo dopo la morte, non si può negare che tale situazione può essere descritta come lo stato della corporeità glorificata[83].

J. Kremer è del parere che i testi del Nuovo Testamento che ammettono la comunione con Cristo direttamente dopo la morte parlino dello stato della resurrezione. Non v'è nel Nuovo Testamento alcuna indicazione che possa servire quale giustificazione dell'ammissione dell'esistenza dopo la morte della sola anima. La vita dopo la morte abbraccia tutto l'uomo. La Bibbia, se lega l'evento della resurrezione alla fine dei tempi, lo fa sotto l'influsso dell'apocalittica, volendo sottolineare che la salvezza ottenuta dopo la morte può raggiungere la sua pienezza solo nella comunione con gli altri salvati[84].

Tra i dati neotestamentari J. Kremer presta attenzione al testo Fil 1,22ss che indica la comunione con Cristo immediatamente dopo la morte. Il testo acquisisce il suo pieno significato nel contesto di 1Tes 4,17 che descrive la parusia come l'inizio dell'essere insieme con il Signore. Paolo, che aspetta la comunione con il

[81] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 266.
[82] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 180-181.
[83] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 299-300.
[84] Cf. J. Kremer, «Auferstehung der Toten», 161.

Cristo prima della parusia, ottiene il suo scopo direttamente dopo la morte[85]. Neanche il testo di 2Cor 5,1-10 è un'indicazione in favore di uno stato intermedio senza il corpo. La paura dell'apostolo legata alla nudità non proviene dalle considerazioni di carattere antropologico, ma nel contesto di 1Cor 15,53s, è l'espressione della speranza che il «corpo corruttibile si veste di incorruttibilità e questo corpo mortale si veste di immortalità» (1Cor 15,53)[86]. Vi sono anche altri testi che parlano della morte nel contesto della glorificazione di coloro che muoiono. Ad esempio Gv 21,19 presenta la morte di Pietro-martire come la glorificazione di Dio, quindi nel linguaggio molto simile a quello che riferiva a Gesù (cf. Gv 7,39; 11,4; 12,16.23). Ne si può dedurre che la morte può diventare la partecipazione della gloria celeste[87]. Inoltre la somiglianza delle espressioni accompagnanti la morte di Gesù e quella di Stefano (cf. Lc 23,46; At 7,59) può suggerire nel caso di quest'ultimo lo stesso compimento che concerne Gesù. La parola πνευμα al contrario in entrambi i casi è l'equivalente della vita (cf. Lc: «nelle tue mani consegno il mio spirito» e At: «accogli il mio spirito»)[88]. Interessante è anche l'attribuzione dello stato della resurrezione alla scena di Ap 6,9-11. Per Kremer questa descrizione non riguarda l'esistenza delle sole anime, bensì anche degli uomini risorti, considerando il fatto che sono dotati di «una veste candida» (cf. anche Ap 7,9; 7,13; 19,14), il che distanzia la scena dalle rispettive descrizioni greche [89].

In base alle sue considerazioni bibliche anche H. Kessler esclude lo stato privo di corpo dopo la morte. L'autore non trova un argomento positivo che potrebbe giustificare l'esistenza di uno stato intermedio basato sui testi biblici. L'unione con il Cristo dopo la morte è l'unione che concerne tutto l'uomo (cf. Fil 1,21ss; 2Cor 5,1-10). Se vi sono delle contraddizioni nelle descrizioni paoline, non si deve dimenticare che Paolo per descrivere lo stesso contenuto molto spesso si serve delle

[85] In tutti e due testi «geht es Paulus vornehmlich um die feste Zuversicht, daß er wie jeder Getaufte dank seiner jetzt schon bestehenden Verbundenheit mit Christus im Falle seines Sterbens eine noch innigere, durch keinen Tod mehr zu trennende ewige Gemeinschaft mit dem Herrn erlangen wird. Ein Unterschied besteht einzig darin, daß Paulus in Phil 1,23 nur von seiner persönlichen Gemeinschaft mit Christus, in Thess 4,16f. von der Gemeinschaft aller Getauften mit Christus schreibt». J. Kremer, «Auferstehung der Toten», 119.
[86] Cf. J. Kremer, «Auferstehung der Toten », 121-122.
[87] Cf. J. Kremer, «Auferstehung der Toten », 126.
[88] Cf. J. Kremer, «Auferstehung der Toten », 128. Inoltre H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 76.
[89] Cf. J. Kremer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», 129. Si vedano anche le considerazioni dell'autore nello stesso proposito in riferimento alla letteratura del primo giudaismo. Kremer conclude che almeno nel caso dei patriarchi e dei martiri si può parlare della pienezza della vita eterna in comunione con Dio, senza attesa di un ulteriore compimento. Cf. *Ibid*., 130-136. G. Greshake aggiunge che, se nel giudaismo è legittimo parlare di un dualismo, esso riguarda non il rapporto anima-corpo, bensì il compimento dell'individuo (transitorio) e il compimento dell'insieme. Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 216.

varie metafore e al contrario: impiega gli stessi schemi per descrivere diverse situazioni, ad esempio la parusia e lo stato subito dopo la morte[90].

Anche i testi giovannei suggeriscono una resurrezione immediatamente dopo la morte considerandola quale stato di vita eterna insieme a Cristo il quale è «la resurrezione e la vita»; chi crede in lui «anche se muore, vivrà» (Gv 11,25). Esiste la comunione con il Cristo direttamente dopo la morte, stato precedente nei confronti della consumazione parusiaca. Tale comunione con il Cristo può essere descritta come lo stato della salvezza dell'uomo uno e indiviso senza necessità di fare ricorso alla riunificazione con il proprio corpo alla fine dei tempi. Questo stato ha lo stesso significato della glorificazione, dell'entrata nel regno di Dio, e può pertanto essere descritto quale resurrezione (cf. Gv 12,26; 21,19 e 7,39; 12,16.23)[91].

1.6 Argomenti cristologici

Una parte della discussione legata all'antropologia ha attinenza con la cristologia, dato il carattere paradigmatico della resurrezione di Gesù rispetto a quella universale. Benché un'affermazione del genere venga condivisa da tutti[92], la differenza si trova nella comprensione dell'evento della resurrezione di Cristo, cosa che abbiamo parzialmente esaminato nell'analisi dedicata alla questione del tempo nel Capitolo II. Alcuni autori si avvalgono dell'argomentazione cristologica legata alla corporeità della resurrezione, ravvisando in essa il sostegno per la tesi della resurrezione nella morte a livello antropologico.

Quanto alla comprensione del fatto della resurrezione di Gesù H. Küng constata che l'essenza del messaggio in proposito non può essere identificata con i dettagli dei racconti neotestamentari. La situazione è del tutto paragonabile con la questione dell'interpretazione delle descrizioni della creazione. Il contenuto

[90] Cf. H. Kessler, «Die Auferstehung Christ», 75-76.

[91] Cf. H. Kessler, «Die Auferstehung Christi», 76-77. Della gloria immediata, senza dover parlare di uno stato di attesa da parte di una anima, in base a Lc 23,43; Fil 1,23; 2Cor 5,1-10 parla O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, 102-103.

Si vedano anche J. Gnilka, «La risurrezione del corpo»; M. Carrez, «Con quale corpo risuscitano i morti?»; E. Haag, «Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht», part. 92-93. Si paragonino le riserve di J.L. Ruiz de la Peña espresse nello studio biblico «El esquema alma-cuerpo».

[92] Si veda ad esempio A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 44-51. «Die Christologie ist eine konzentrierte Eschatologie, diese eine ausgefaltete Christologie». *Ibid*., 49. L'importanza e il carattere paradigmatico della cristologia nell'analisi antropologica della speranza escatologica è sottolineato tra l'altro da: A. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, 190-202, part.198-201; CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 2; CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1.1; W. Kasper, «Der Glaube an die Auferstehung Jesu»; G. Bargalio, «La risurrezione di Cristo». Si veda anche J. Kremer, «Paolo: la risurrezione di Gesù».

principale dell'evento della resurrezione è ben visibile nel primo racconto cronologico: 1Cor 15,3-8. Paolo non accentua il fatto della tomba vuota, bensì gli incontri stessi del risorto con i suoi discepoli. Oltre a ciò, il fenomeno della tomba vuota non è verificabile storicamente. Anche se lo fosse, non costituirebbe una prova vera della resurrezione. La comprensione della resurrezione di Gesù non dipende dal fatto del sepolcro vuoto, bensì dall'incontro con il Cristo risorto e vivente[93]. L'essenza dell'evento stesso della resurrezione di Gesù consiste nella vita presso Dio e, come tale, non è legata al corpo deposto nella tomba. E' proprio la vita di cui il Cristo gode in Dio, che diventa la fonte della speranza per i credenti[94].

Per J. Auer l'identità del corpo risuscitato di Cristo con quello deposto nel sepolcro non è un argomento in favore della soluzione tradizionale. Il punto di partenza del discorso sulla corporeità del Cristo risorto è nel fatto che nella resurrezione inizia un eone nuovo. Pertanto il corpo risorto è il segno della trasformazione di questo mondo in un mondo nuovo. Non può invece essere considerato, in modo riduttivo, come la salma di Gesù che tramite la resurrezione ha acquistato nuove qualità[95].

Nel contesto della proposta della resurrezione nella morte E. Gutwenger afferma che non vi sono dei dati sufficienti per dover postulare la necessità del sepolcro vuoto. I termini «risorgere», «risuscitare» sono espressioni dell'apocalittica e come tali non sono vincolanti per le conclusioni teologiche. L'apocalittica non conosceva un'altra resurrezione che quella rappresentata tramite la visione dell'uscire dalle tombe. Inoltre, dal punto di vista dell'esegesi, il motivo del sepolcro vuoto non apparteneva alla tradizione originaria del racconto della passione di Gesù, essendo un'aggiunta tardiva proveniente dall'apocalittica. Quanto alle apparizioni, esse non sono la prova in favore del sepolcro vuoto, poiché hanno il carattere apologetico, inclusa la storia della guardia romana. Oltre a ciò, se il Cristo assomigliava a noi in tutto salvo il peccato, è anche possibile che il corpo che proveniva dalla terra ritornasse ad essa. L'essenza della resurrezione consiste invece nell'elevazione e glorificazione di Gesù in una nuova corporeità[96].

[93] L'autore sottolinea che la resurrezione non è pienamente un evento storico. Ciononostante è totalmente reale («wirklich»). Esso non appartiene alla dimensione dello spazio e del tempo e non ha senso trattare il terzo giorno in modo letterale, essendo il suo carattere del tutto teologico. Storica è la morte di Gesù; la resurrezione appartiene esclusivamente alla dimensione delle fede. Il realismo della resurrezione consiste nella serietà con cui agisce Dio. Il suo agire oltrepassa i confini della storia essendo percepibile solo per la fede. Cf. H. Küng, *Ewiges Leben?,* 137-138.

[94] Cf. H. Küng, *Ewiges Leben?,* 135-140.

[95] Cf. J. Auer, «Auferstehung des Fleisches», 35.

[96] Cf. E. Gutwenger, «Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu», 50.52-53. La negazione della necessità dell'ammissione del sepolcro vuoto venne espressa tra l'altro da M. Brändle in base alla non-identità del corpo risorto con la salma. Cf. M. Brändle, »Mußte das Grab Jesu leer sein?», part. 109. Si paragoni Id., «Zum Urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu». Si veda anche

1.7 *Osservazioni di carattere storico-patristico*

Nella questione antropologica si manifestano anche argomenti storici e patristici.

H. Kessler si richiama alla testimonianza della letteratura della Chiesa primitiva, dove, secondo l'autore, si può trovare una conferma dell'immediatezza della resurrezione corporea dopo la morte. L'autore menziona *La lettera ai Magnesi* di Ignazio di Antiochia che richiama la resurrezione dei profeti[97] e *La seconda lettera ai Filippesi*[98] di Policarpo di Smirne nonché il testo parlante del martirio di quest'ultimo[99].

Alle stesse conclusioni giunge Greshake in base alla sua analisi storica della comprensione dell'evento della resurrezione. Quando nella *Seconda lettera ai Corinti*, 9,1 di Clemente (e in modo implicito nella *Prima* 26,3) per la prima volta nella letteratura cristiana si presenta la formulazione «resurrezione della carne», σάρξ non ha in essa il significato dualistico, nel senso di un dualismo antropologico, ma ammette il significato paolino della sfera del peccato oppure si riferisce al significato veterotestamentario dell'uomo mortale in opposizione a πνευμα, che descrive la dimensione dell'incorruttibilità proveniente da Dio[100]. Si deve notare

B. van Iersel, «La risurrezione di Gesù», 1837 dove il fatto del sepolcro vuoto viene trattato come l'elemento del *kerygma*.

[97] «Come noi possiamo vivere senza di Lui se anche i profeti quali discepoli nello spirito lo aspettavano come maestro? Per questo, quello che attendevano giustamente, venendo li risuscitò dai morti». Ignatius, *Epistula ad Magnesios*, 9,2. Il testo si riferisce probabilmente a Mt 27,52-53.

[98] «Siate persuasi che tutti questi [Paolo, apostoli] non corsero invano, ma nella fede e nella giustizia. Sono nel luogo loro dovuto presso il Signore con il quale hanno patito insieme. Essi non amano questo mondo, ma chi è morto per noi, e per noi fu da Dio risuscitato». Ignatius, *Epistula II ad Philippenses*, 9,2.

[99] «[Signore, Dio onnipotente] Io ti benedico perché mi hai reso degno di questo giorno […] di prendere parte nel numero dei martiri al calice del tuo Cristo per la resurrezione della vita eterna dell'anima e del corpo nella incorruttibilità dello Spirito Santo». Ignatius, *De martyrio Sancti Polycarpi*, 14,2.

[100] Quanto alla formula «resurrezione della carne» si veda anche H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 80: se la formula ha carattere polemico si può parlare di elemento antignostico, ma solo nel conteso dell'inclusione nella salvezza di tutta la creazione e tutto l'uomo (che sono σάρξ). La polemica con la gnosi solo dopo comportò la differenziazione degli elementi dell'uomo e cambiò il contenuto della formula «resurrezione della carne». Questo modo di pensare viene condiviso anche da Greshake, il quale è del parere che la formulazione entrasse nel Credo romano ancora in riferimento al suo significato veterotestamentario. Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 177. «Dabei ist immerhin bemerkswert, daß die Theologenkomission die Interpretation des Apostolikums hinsichtlich des Glaubensartikels von der "Auferstehung des Fleisches" von J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1952 übernimmt, wonach nämlich dieser Artikel in das Symbolum aufgenommen sei, "ut spiritualistica vitaretur interpretatio, quae sub gnosticorum influxu christianos quosdam alliciebat". Offenbar nahm die Kommission neuere Literatur, die hier ganz andere Bedeutungsperspektiven eröffnet, nicht zur Kenntnis». Id., «Auferstehung im Tod», 547 n.36. Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1.1.

che nel contesto della resurrezione non si manifesta espressamente nei Padri Apostolici la parola anima. Se emergono dei frammenti, dove nella resurrezione viene sottolineata la partecipazione dell'elemento corporeo (carne), esso non è mai contrapposto ad un'anima, bensì, come risposta alla polemica antignostica, serve quale rilievo dell'oggetto della speranza cristiana, che riguarda «questa carne», evidenzia quindi l'importanza della dimensione corporea dell'uomo già durante la vita[101]. La speranza oltre la morte non è mai legata ad un'anima immortale. Quanto alla sorte dei defunti, le sue immagini variano, ma non si rammenta mai un'anima disincarnata, bensì la persona intera. Se nella *Prima lettera ai Corinti* 50,4 di Clemente si parla di «stanze» come il luogo dell'attesa con il chiaro riferimento allo *sheol* veterotestamentario, tale stato d'attesa riguarda non una parte dell'uomo, ma l'uomo insieme alla sua corporeità («der ganze leibhaftige Mensch»). Tuttavia l'oggetto della speranza è in relazione a «questa carne»[102] (1Clem 26,3). Un'altra rappresentazione si trova nelle lettere di Ignazio di Antiochia, dove viene messo in rilievo il fatto del trovarsi insieme con Dio o con il Signore, situazione che denota lo stato della resurrezione, dato il fatto che il subire la sofferenza e la morte a somiglianza di Cristo implica la partecipazione anche alla sua resurrezione[103]. In questi testi trova la sua continuazione la tradizione del primo giudaismo, cioè della resurrezione corporea dei martiri e dei patriarchi[104]. Benché in questi testi non si possa dimostrare senza alcun dubbio una resurrezione corporea, data la mancanza di una riflessione più complessa degli autori, vi sono presenti dei significativi argomenti che suggeriscono l'esistenza dopo la morte dell'uomo intero, integro, quale partecipe della gloria del Cristo e sebbene tale stato sia uno stato intermedio, tuttavia può essere denominato resurrezione. Per quanto riguarda lo sviluppo ulteriore dei concetti antropologici, una chiara distinzione tra la resurrezione dei morti cristiana e l'incorruttibilità dell'anima platonica e gnostica la troviamo solo a partire dagli apologeti e dalla letteratura antignostica[105].

Si paragoni anche A. Adam, *Lehrbuch des Dogmengeschichte*, 241-242; H. Crouzel – V. Grossi, «Risurrezione dei morti»; J.G. Davis, «Factors leading to the Emergence of the Belief»; G. Kretschmar, «Auferstehung des Fleisches».

[101] Cf. Clemens Romanus, *Epistola II ad Corinthios*, 9,1.

[102] Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios*, 26,3

[103] «Non vi comando come Pietro e Paolo. Essi erano apostoli, io un condannato; essi erano liberi io a tuttora uno schiavo. Ma se soffro sarò affrancato in Gesù Cristo e risorgerò libero in lui». Ignatius, *Epistula ad Romanos*, 4,3. «Poiché la Chiesa di Antiochia nella Siria, per le vostre preghiere, è in pace come mi è stato riferito, sono divenuto più fiducioso nella serenità di Dio, se col patire lo raggiungo per trovarmi nella risurrezione vostro discepolo». Ignatius, *Epistula ad Polycarpum*, 7,1 (la resurrezione di Ignazio, susseguente la sua morte come martire, precede quella della Chiesa di Antiochia).

[104] Lo stesso accentua H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 77 vedendo nei seguenti testi la conferma di una resurrezione direttamente nella morte: 2Mac 7; 12,44ss; 14,46; 15,12-16.

[105] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 177-183. A proposito del carattere polemico dell'antropologia cristiana si veda M. Kehl, *Eschatologie*, 265-

Per G. Greshake l'esistenza di una diastasi tra il compimento dell'anima è quello del corpo proviene da fattori esterni che agivano in vari momenti dello sviluppo della dottrina sul compimento escatologico. Nell'ambito dottrinale giudaico, dove si dava risalto sempre all'unità dell'uomo, tale diastasi è la conseguenza dell'ammissione dell'antropologia greca. L'idea originaria ebraica in proposito, che parlava della resurrezione di «tutta la carne», intendeva la situazione dopo la morte come l'attesa del compimento in prospettiva di tutta la creazione e non quale attendere solo un elemento dell'uomo. In seguito, la diastasi già esistente fu rilevata attraverso la polemica con il neoplatonismo, docetismo e gnosi. Così l'idea originaria biblica della resurrezione di tutta la realtà, mediante il processo della riduzione del significato, venne legata all'attesa della riunificazione dell'*anima separata* con il corpo compreso in modo del tutto fisicistico. La conflittualità primordiale tra il compimento dell'individuo e il compimento dell'insieme fu trasformata in tensione tra il compimento dell'anima e quello del corpo, sebbene la prima non venisse mai totalmente eliminata[106].

Greshake suggerisce che l'idea di una resurrezione nella morte o direttamente dopo la morte non potesse manifestarsi nella prima Chiesa, dato il forte carattere antignostico della teologia dell'epoca. La teologia cristiana impiegò lo schema antropologico platonico per poter più facilmente polemizzare con la gnosi. La lotta contro lo gnosticismo è la più evidente nell'escatologia, dove il tema della resurrezione della carne diventa il più frequente tema monografico della teologia precostantiniana. Proprio a livello escatologico era possibile nel modo più efficace, mediante il rilievo della resurrezione della carne, mettere in evidenza la bontà di tutto il creato. In questo contesto la formula parlante della resurrezione di «questa carne» aveva il carattere del tutto polemico[107].

Se la prima Chiesa si prodigava nell'uso del termine anima, lo faceva per sottolineare il fatto che il cristiano già nella morte apparteneva alla comunione con il Cristo, la quale richiedeva un tempo d'attesa per raggiungere lo stato di pienezza. Il concetto cristiano di anima è la continuazione dell'idea veterotestamentaria, secondo la quale l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio partecipa della sua immortalità, essendo da lui chiamato e scelto per sempre. Greshake distingue tre componenti fondamentali che stabiliscono lo sfondo della terminologia della

-266. In un senso più ampio si può parlare delle origini polemiche del concetto di stato intermedio. Cf. *Ibid*. 269. Si paragoni anche lo studio di G. Greshake, «"Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie».

[106] Cf. G. Greshake, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 256-257. L'autore aggiunge che non si può relativizzare totalmente il fattore storico. Nel caso della dottrina della resurrezione esso permise di rilevare il significato della corporeità, cosa che rimane attuale anche quando le date circostanze storiche cessano di esistere. Cf. *Ibid*.

[107] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 85-88.

Chiesa primitiva, la quale impiegava il concetto d'immortalità e di stato intermedio. Il primo è la convinzione che l'uomo si trova per sempre dinnanzi a Dio e perciò deve subire il giudizio quale indiviso. Oltre a ciò, importante era la certezza che l'uomo si rinviene nella comunione della salvezza insieme con Cristo subito dopo la morte, la quale comunione si compie tuttavia solo alla fine dei tempi. Il terzo fattore sottolinea l'identità dell'uomo che non subisce una rottura tra la morte e il compimento della salvezza. Si deve inoltre rendere conto dell'influsso della gnosi che sottolineava la pienezza di cui l'anima (senza corpo) gode subito dopo la morte. In risposta la teologia dei Padri comunque non solo che non si esprime univocamente sul carattere dello stato intermedio, ma molto spesso sottolinea fortemente la sua inferiorità rispetto allo stato resurrezionale. Come tale quindi lo stato intermedio dell'anima lo si può considerare come un elemento polemico con lo gnosticismo. E' invece importante da notare il fatto che la prima Chiesa introduce una correzione riguardante la fonte dell'immortalità dell'anima. Mentre il sistema gnostico insieme al platonismo legava l'immortalità dell'anima alla sua natura, il cristianesimo introdusse l'idea dell'immortalità «effettiva» quale dono di Dio[108].

Un argomento diverso in proposito utilizza K. Rahner, secondo il quale la decisiva maggioranza dei Padri della Chiesa intendeva la liberazione dallo *sheol* quale già l'evento della risurrezione corporea e non solo come la liberazione delle anime[109].

W. Breuning si richiama alla differenza tra il pensiero greco e quello biblico. La vera differenza tra il pensiero descritto come monistico e quello dualistico si trova nel fatto che l'antropologia platonica eliminava in realtà la tensione esistente tra gli elementi costitutivi dell'uomo. L'aspetto corporeo denotava quello che non entra nella vita piena, a svantaggio di una certa completezza dell'uomo. Tuttavia la risposta al perché i teologici rappresentanti la tradizione giudaico-cristiana non vedevano nell'anima greca un concetto univoco e contraddittorio nei confronti del *nephesh* ebraico rimane aperta, particolarmente alla luce del conflitto con lo gnosticismo[110].

[108] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes", 88-89. Riguardo al carattere polemico del concetto di anima nella teologia cristiana si veda H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 79-80. L'autore riconduce a tre i fattori fondamentali che avevano comportato l'insegnamento sullo stato intermedio dell'anima: la convinzione della comunione con il Cristo direttamente dopo la morte, la fede alla resurrezione universale alla fine dei tempi e l'ammissione del sistema antropologico di provenienza platonica. Cf. *Ibid*., 81. Anche per F.-J. Nocke la dottrina dello stato intermedio proviene dall'ammissione della distinzione tra l'anima e il corpo in conseguenza della polemica con la gnosi. Un altro fattore ha origine dai raduni dei primi cristiani presso le tombe dei martiri. Cf. F.-J. Nocke, *Escatologia*, 118.

[109] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 562. L'autore non fa alcun riferimento alle fonti.

[110] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 400-401.

Oltre a ciò, l'applicazione del modello greco comportò la necessità dell'ammissione dell'immortalità dell'anima, sebbene essa non fosse considerata in se stessa come il bene salvifico. La necessità di aggiungere la dimensione corporale lasciò senza risposta la domanda in che cosa in realtà consisteva la pienezza della beatitudine nel periodo intermedio. Nondimeno si deve ammettere che l'impiego del modello dualistico facilitò il collegamento tra vari elementi dell'escatologia cristiana riuscendo ad inserirli in una catena di successione cronologica: la continuità nel caso dei defunti, la resurrezione dei corpi, il compimento cosmico[111].

Inoltre l'autore sottolinea che la riflessione biblico-ebraica considera l'uomo nella prospettiva della creazione, cioè l'uomo nella sua totalità, insieme alla sua sensibilità, la possibilità di recepire ecc. All'opposto il modo di concepire la salvezza dell'uomo da parte del pensiero platonico si limita al solo fenomeno di vita: a quello che l'uomo ha in comune con gli altri esseri viventi, che quindi non lo specifica in quanto uomo. Per essere identificato come uomo concreto viene richiesto il corpo quale elemento distintivo. Da un lato abbiamo quindi l'antropologia unitaria, dall'altro quella dualistica che trascura l'aspetto corporeo. In questo contesto la formulazione «resurrezione della carne» della prima Chiesa, sebbene abbia il carattere fisicista-visibile, esprime soprattutto l'intenzione di rilevare l'identità personale e completezza dell'uomo[112].

2. La difesa della posizione tradizionale

La proposta della resurrezione nella morte trovò una decisa risposta da parte dei teologi rappresentati l'impostazione tradizionale. La contestazione riguarda in genere tutte le aree presenti nella discussione da parte dei fautori della soluzione nuova.

2.1 *Dualità antropologica*

A livello antropologico viene posto un forte accento sulla differenziazione degli elementi strutturali nella descrizione dell'uomo, il che di seguito rende possibile l'escatologia a due fasi[113].

[111] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 403-405.

[112] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 400.402.

[113] Ciò non significa che alcuni sostenitori della resurrezione nella morte fondata antropologicamente non considerano l'uomo come un composto. Si veda ad esempio la posizione di L. Boros: «La relazione tra corpo e anima è una "relazione trascendentale", cioè una relazione fondamentale che abbraccia tutte le stratificazioni, le determinazioni e le relazioni dell'anima e del corpo. Tutto ciò che si manifesta nella corporeità è un dispiegarsi dell'anima, dispiegarsi di ciò che è contenuto nell'anima spirituale originariamente e implicitamente. L'anima con necessità interna "trae" la corporeità da se stessa […]. Il corpo invece "tende" con necessità interna (che lo costituisce corpo) all'anima». L. Boros, *Esistenza redenta*, 37.

J. Ratzinger fa notare che anche se la fede alla creazione implica il carattere unitario della speranza cristiana, tuttavia ciò non può significare che non si possano distinguere nell'uomo un elemento stabile e uno perituro; al contrario, quello stabile acquisisce la sua forma penetrando quello perituro. La distinzione stessa tra l'anima e il corpo scaturisce dalla logica. Significa una dualità che comunque non ha niente a che fare con il dualismo antropologico. Sebbene il corpo umano sia sottomesso alla corruttibilità, è sempre l'uomo nella sua totalità che tende verso l'eternità. Il cristianesimo ha ininterrottamente sottolineato l'unità dell'uomo, fatto che trova la sua forma definitiva nella dichiarazione del Concilio di Vienne[114]. La convinzione dell'assoluta indivisibilità dell'uomo va invece incontro ai modi di pensare dell'antropologia contemporanea che, basata sulle scienze naturali, non vede l'uomo in un altro modo se non esclusivamente attraverso il suo corpo[115].

K. Rahner per illustrare in che cosa consista l'unità dell'uomo afferma che sarebbe meglio utilizzare non termini anima-corpo, bensì parlare di spirito e di «materia prima». Non esiste una pura corporeità dell'uomo che non sia in legame con lo spirito. La corporeità esprime l'esistenza dello spirito esteso nello spazio e nel tempo (è la sua autoespressione). Il corpo è «l'estrinsecazione dello spirito». Quello che sperimentiamo è sempre l'unità[116]. Ciò nonostante tale unità dell'uomo è basata sulla dicotomia degli elementi. Malgrado l'antropologia neotestamentaria sia in gran parte ancora l'antropologia dell'Antico Testamento che conosce solo l'uomo corporeo unitario, tuttavia tale distinzione esiste ed è del tutto giustificata dal punto di vista della teologia, con la riserva che mai si ha a che vedere con un semplice corpo oppure con una semplice anima[117].

[114] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 170-171.

[115] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 120. Si veda anche l'osservazione dell'autore concernente la morte: «Non si muore perché l'anima abbandona il corpo. Si muore perché non esistono più le condizioni necessarie della vita corporea. Il corpo abbandona l'anima e la lascia liberamente». Id., *Dogma e predicazione*, 235-236 (citazione da A. Faller, «Biologisches von Sterben und Tod», 266).

[116] Cf. K. Rahner, «Il corpo nell'ordine della salvezza», 514-517. Rahner aggiunge: «Si, si può vedere l'anima, ma solo parzialmente (parzialmente non nel senso di una porzione quantitativa); io posso vedere lo spirito dell'uomo in modo ambiguo. Quel che io vedo in maniera ambigua nello spazio e nel tempo come lo spirito dell'uomo è precisamente quel che chiamo corpo». *Ibid*., 515.

[117] Cf. K. Rahner, «Il corpo nell'ordine della salvezza», 510-512. Si deve notare che Rahner già nel 1960 sottolineò che quando si parla dell'anima oppure del corpo si considera sempre l'uomo intero. Anche sotto il termine anima viene rappresentato l'uomo nella sua integrità: abbracciante tutta la sua realtà e dipendente dall'agire di Dio. La struttura dell'uomo permette di parlare di uno stadio intermedio dopo la morte. C'è quindi la possibilità di parlare delle fasi del divenire del suo compimento, e quindi dell'escatologia individuale e quella collettiva, del compimento del individuo e quello del mondo. Cf. K. Rahner, «La vita dei morti», 451-452.

Di una dualità come conclusione proveniente dall'osservazione del fenomeno della morte argomenta G. Gozzelino. La definizione della morte come la separazione dell'anima e del corpo deriva dalla semplice osservazione: il corpo non è più capace di esistere nel modo in cui viene vivificato dallo spirito umano. Tale distinzione non significa tuttavia la condivisione delle posizioni dualistiche. Invece la visione unitaria dell'uomo esclude la complessità dello stesso. Oltre a ciò gli oppositori della soluzione tradizionale spesso non fanno distinzione tra dualismo e dualità. In realtà un totale rifiuto della dualità comporterebbe un altro tipo di dualismo: quello tra la vita terrena e la vita ricreata nella risurrezione. L'esclusione della separazione dell'anima dal corpo implica la situazione in cui muore tutto l'uomo. Tuttavia se si guardano bene le conseguenze di tale impostazione si deve notare che in realtà non esiste allora la possibilità di un'intrinseca continuità tra storia e metastoria e il soggetto che subisce la morte è diverso da quello che viene risuscitato[118].

Per R. Schulte il dualismo è sperimentato dall'uomo stesso. Materia e spirito sono due principi dell'essere dell'uomo. Eppure solo insieme essi costituiscono il suo l'essere sostanziale, così che il soggetto sperimenta se stesso anche come un'unità. Egli non è una somma dei singoli elementi, bensì sente un'unità che proviene dal suo interno. Contemporaneamente l'individuo riconosce anche in se stesso il fatto che nonostante l'unità, v'è anche la dimensione corporea e quella psichica che non sono riconducibili. La dimensione corporea la si può anche definire come quello che l'individuo sperimenta come il suo limite nell'ambiente in cui si trova. Il soggetto entra in dialogo con il mondo esterno esprimendo il suo "io", tuttavia esistono dei limiti di tale autoespressione delineati dalla sua corporeità. L'uomo sperimenta anche che il corpo è l'estensione del suo "io", ma giunge alla conclusione che esiste una differenza tra il suo interno "io" e la dimensione corporea nonostante l'unità; il corpo è un «corpo animato» («"beseelter Leib"»). L'uomo verifica, a livello del suo intimo interno, anche vari stati psichici, sentimenti ecc. Sente comunque che questi fenomeni non esauriscono ancora il suo "io", dato che egli può situarsi di fronte ad essi («Gegenübergestelltsein») attraverso un'autoriflessione sempre più profonda. Mediante l'autoriflessione l'uomo scopre un suo "io" sempre più intimo giungendo al suo ultimo "io" («Ursprungsich»), dal quale non può più distanziarsi. Quest'ultimo "io" è proprio l'anima. Da questo "io" più profondo proviene l'unità e l'identità del soggetto. L'anima è la spiegazione filosofica della complessità dell'uomo, dei fenomeni somatici e psichici, essendone il fondamento; essa è il principio formale di tutto quello che nell'uomo è cosciente e incosciente, somatico e psichico[119].

[118] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 440-442. Si veda anche *Ibid*., 341.

[119] Cf. R. Schulte, «Leib und Seele», 28-38. L'anima è immanente in ogni atto umano, ma non si esaurisce in alcuno di essi e li trascende tutti quanti (la differenza nei confronti di Platone che non riconosceva l'immanenza dell'anima, e rispetto ad Aristotele che la considerava l'effetto delle trasformazioni della materia). Cf. M.A. Krąpiec, «Dusza ludzka» (L'anima umana), 55-56. Si vedano anche le cosiderazioni di G. Haeffner, «Vom Unzerstöbaren im Menschen», 174-176.

G. Martelet rileva che l'uomo spontaneamente si identifica con il suo corpo. Se ci sono due elementi nell'uomo l'uno non limita mai l'altro. Il corpo non può essere inteso come l'elemento totalmente esterno, aggiuntivo. V'è un solo atto di esistenza per il corpo e l'anima. Pertanto non esiste mai uno spirito senza il corpo e viceversa. Se precedentemente la teologia evidenziava eccessivamente la realtà dell'anima, questo involontariamente dipendeva dal dualismo cartesiano che considerava l'anima del tutto sostanzialmente. Invece, anziché parlare dell'anima in modo sostanzialistico sarebbe meglio esprimere questa realtà mediante «animo» che rende del corpo il modo della sua autoespressione. L'animo tuttavia non è inteso come l'intelletto, bensì come l'uomo stesso al centro della sua soggettività. La realtà dell'animo sarebbe accessibile attraverso il suo agire. Il corpo in tale visione è la prima espressione dell'animo. L'animo è presente attraverso il corpo, non essendo comunque con esso identico. Questo modo di parlare del concatenamento dell'animo con i segni mediante i quali esso si esprime, richiede che si parli sempre dell'uomo come tale: il quale esiste e si manifesta a livello del suo corpo. Niente è riconducibile solo al corpo o solo all'animo. Il primo partecipa nella grandezza del secondo e il secondo nella debolezza del primo. Ciò comporta delle conseguenze anche nei confronti della comprensione della morte, nella quale il corpo non può essere considerato secondario[120].

E. Kaelin evidenzia che a livello filosofico si deve constatare che l'unità non esclude un pluralismo all'interno dell'essere. L'uomo è una creatura complessa che ciononostante mantiene la sua unità[121].

Accettando il concetto di anima nella descrizione dell'uomo, J.L Ruiz de le Peńa non le ascrive il carattere ontologico. Non c'è una precisa e determinata ontologia dell'anima. L'esistenza dell'anima è piuttosto dell'indole assiologica o dialogico-soteriologica. Essa indica soprattutto la differenza tra l'uomo (creato ad immagine di Dio) e il mondo infraumano. Oltre a ciò l'anima significa l'apertura dell'uomo a Dio, alla verità, all'amore eterno[122].

[120] Cf. G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 16-23. Un approfondimento della comprensione del corpo in questo autore: *Zmartwychwstanie, Eucharystia*, *człowiek* (orig. fr. *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*), 31-39.

[121] «L'homme est un. Mais l'unité ne contredit pas, dans les créatures, la complexité. Déjà au niveau du vivant non-humain, la science et la philosophie reconnaissent l'unité du vivent individuel […] sens nier son extręme complexité physico-chimique. Plus on monte dans l'échelle des ętres et plus la complexité est grande, plus aussi l'unité est forte : cristal – bactérie – plante – animal illustrent clairement cette affirmation». E. Kaelin, «A quand la résurrection ?», 190.

[122] Cf. J.L. Ruiz de la Peńa, «Sobre el alma», 390-391. Si veda anche Cap.III, 5.

Per C. Greco, se l'anima viene compresa rettamente, cioè come la forma del corpo, essa non contraddice una visione antropologica unitaria. Il suo impiego non equivale a quello che si trova in Platone o in Aristotele[123].

C. Pozo constata che è una grave semplificazione confondere il dualismo e la dualità. Nel dualismo il corpo è sempre estrinseco nei confronti dell'anima. L'antropologia di dualità rileva invece l'unità dell'uomo[124].

La necessità della distinzione tra il dualismo e dualità viene indicata anche dalla CTI, che ribadisce l'attualità dello schema antropologico anima-corpo nella teologia. L'anima, creata da Dio, è il pegno dell'immortalità nell'uomo. La Commissione indica l'utilizzazione del termine dualità al posto del dualismo che possa essere inteso in modo equivoco suggerendo il legame all'antropologia platonica. Inoltre, viene sottolineato che l'antropologia della dualità permette una successiva separazione degli elementi dell'uomo in vista della loro susseguente riunione nella resurrezione. Tale impostazione rende possibile l'escatologia in duplice fase[125].

2.2 *Il problema della contrapposizione dell'antropologia biblica e del pensiero dualistico*

Le opinioni della parte tradizionale hanno attinenza anche con le obiezioni, manifestatesi principalmente da parte protestante (sebbene parzialmente esistenti anche in autori cattolici), riguardanti l'assunzione delle idee antropologiche non originariamente bibliche, ma d'origine greca.

Ratzinger rileva che la questione della contrapposizione del pensiero biblico a quello greco si manifesta per la prima volta solo nel XVI secolo[126]. L'effetto di

[123] Cf. C. Greco, «*Vita mutatur, non tolitur*», 348.

[124] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà,* 186-187..

[125] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 5.1. Si paragoni anche l'affermazione del Vaticano II citata dal documento: «Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. […] L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove aspetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio decide del suo destino. Perciò riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondità la verità stessa delle cose». GS 14.

Quanto al documento della CTI si veda G. Bof, «La speranza di risorgere»; M. Farrugia, «La morte nell'insegnamento ufficiale recente». Si paragoni anche A. Marranzini, «Anima e corpo», 373-374.

[126] Quanto al panorama storico concernente l'accusa dell'ellenizzazione del cristianesimo e il suo sfondo confessionale si veda A. Grillmeier, «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums». Si paragoni anche W. Anz, «Christlicher Glaube und griechisches Denken».

tale approccio ha come conseguenza la convinzione per cui la morte riguarda l'uomo nella sua completezza. A differenza della filosofia platonica muore l'uomo intero, il quale in seguito viene risuscitato dal Cristo trovando in lui, nella resurrezione, l'unica speranza della vita nuova. Tuttavia per quanto riguarda le tendenze della teologia contemporanea che fanno riferimento alla cosiddetta antropologia biblica presentata in contrasto con quella greca, esse molto spesso si richiamano esclusivamente alle visioni saduceo-arcaizzanti dell'Antico Testamento, che non conoscevano né l'idea di immortalità né di resurrezione. Quello che manca da parte dei fautori di tali concezioni, è l'appoggio su una più complessiva visione antropologica nel testo biblico. Quanto al fatto dell'ammissione di alcuni elementi di antropologia greca nel pensiero biblico, Ratzinger presta attenzione che ciò non può essere un'obiezione. Una contrapposizione statica delle culture, il trattarle come chiuse in se stesse è privo di senso, poiché la grandezza di una cultura si esprime tra l'altro mediante la capacità di arricchirsi degli elementi di un'altra e mediante la dinamica del proprio sviluppo[127].

Si consideri anche la confessione di Ratzinger riguardante le sue vedute escatologiche previe quando era sostenitore della resurrezione nella morte: «Avevo iniziato audacemente con quelle tesi che – allora ancora poco note – si sono imposte oggi quasi ovunque anche nell'ambito cattolico, ossia, avevo tentato di costruire una escatologia "deplatonizzata". Ma quanto più mi occupavo dei vari quesiti, quanto più mi immergevo nelle fonti, tanto più le antitesi costruite mi si sbriciolavano tra le mani e tanto più mi si rivelava la logica interiore della tradizione ecclesiale». J. Ratzinger, *Escatologia*, 21.

[127] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 88-91. Si veda anche C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 188. Ratzinger sottolinea inoltre lo sfondo delle vedute antropologiche di Platone che non erano puramente religiose, bensì avevano parzialmente anche il carattere politico (le idee di giustizia, di verità insieme all'idea d'immortalità) e la polemica contro il carattere strettamente dualistico della sua antropologia. Platone ha piuttosto lasciato un'eredità molto ampia non presentando un univoco concetto di anima e non determinando il rapporto dell'anima con il corpo. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 93-95.154-156. Del contesto politico delle considerazioni antropologiche di Platone parla anche M. Kehl, *Eschatologie*, 268 che constata che solo in seguito nell'impostazione gnostica l'aspetto politico perde il suo significato. Quanto alle vedute escatologiche del mondo antico incluso il platonismo si veda S. D'Elia, «Alcuni aspetti fondamentali dell'escatologia greco-romana».

Inoltre non si può ritenere che l'impostazione tradizionale cristiana si appoggia sul dualismo greco-platonico e sull'immortalità dell'anima legata ad esso. La realtà era molto più complessa; ad esempio, nonostante l'esistenza dei culti misterici pagani sottolineanti l'idea di immortalità, il primo periodo del diffondersi del cristianesimo si caratterizzava piuttosto di una mancanza di speranza da parte delle altre religioni e l'immortalità non era ammessa come una convinzione comune. Cf. J. Ratzinger, *Ibid*., 157-158.

Prudente a proposito delle distinzioni all'interno della cosiddetta antropologia greca è G. Greshake, il quale, benché distingua i due fondamentali modelli antropologici riguardanti la vita futura (la risurrezione dei morti e l'immortalità dell'anima), mette in rilievo il fatto che non si può considerare il dualismo corpo-anima come una caratteristica della filosofia greca. Nemmeno essa è un elemento della filosofia di Platone essendo più legata al platonismo come tale. Inoltre tale dualismo non potrà mai essere presentato come una convinzione comune dell'epoca ellenistica. Cf. G. Greshake «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 82-83.

Per A. Ziegenaus il sottoporre la teologia alla critica dell'assunzione delle posizioni platoniche, non riflette il fatto della trasformazione di quest'ultime dal pensiero cristiano[128]. In realtà l'idea d'immortalità fu introdotta non soltanto nei libri canonici della lingua greca dell'Antico Testamento (Sap, Mac, Dan 12,2s; 3,86; Tob 13,1s; Giud 16,17), bensì anche nella letteratura extrabiblica dell'epoca. Si tratta qui soprattutto del *Libro dei Giubilei* dove fu fatto il primo passo verso la convergenza con il concetto greco d'immortalità dell'anima. Il testo distingue la sorte dei giusti che dopo la morte non si trovano più nella regione delle ombre (a differenza degli empi), ma godono della gioia. Va menzionato anche l'etiopico *Libro di Enoc* dove si differenzia la sorte dei giusti da quella degli empi mediante l'immagine delle varie camere dello *sheol*, rispettivamente per due gruppi dei defunti durante lo stato intermedio. Un concetto analogo è evidente nel *IV Libro di Esdra*: l'autore conosce lo stato intermedio insieme all'idea dei vari stati nello *sheol* prima della resurrezione universale. Nel secondo secolo avanti Cristo emerge anche la visione del luogo della punizione nella Valle di Geenna intesa nel senso del purgatorio (e che infine diviene il luogo della condanna eterna). Generalmente si può constatare che a partire dal secondo secolo avanti Cristo l'accento nella letteratura teologica giudaica viene spostato dall'aldiquà sull'aldilà. La fonte di questa svolta si trova particolarmente nel concetto di merito che implica la necessità di un giudizio subito dopo la morte. E' una nuova linea concettuale che introduce anche l'idea di tempo intermedio, di diverse camere dello *sheol*, di anima e di spirito, tuttavia sempre nell'ambito dell'unità della persona umana, cosa che comporta l'accentuazione dell'idea di resurrezione[129]. E' un errore considerare la questione dell'immortalità dell'anima in quanto influsso delle idee greche, non invece come uno sviluppo interno della religione ebraica verso l'interesse per la vita dopo la morte. Vennero adottati i concetti greci, ma è segno della vitalità

[128] Ziegenaus precisa la sua posizione affermando che il platonismo non va confuso con il deprezzamento del corpo. Anche se costituisce un sistema dualistico tuttavia non comprende il corpo, a differenza dello gnosticismo, quale ontologicamente male. Nel caso del platonismo sarebbe più opportuno parlare non di un dualismo, bensì di una dualità di anima e di corpo. Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 99-100.

[129] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 42-44. I concetti nuovi nel giudaismo non indicano l'esistenza di una coerenza o di una convergenza tra di loro. Rimangono aperte le questioni ad esempio su quello che succede a un giusto dopo la morte: si trova presso Dio, in una camera dello *sheol* oppure subisce un sonno fino alla resurrezione; aperta è anche la domanda sulla sorte di un empio: cessa di esistere, conduce una vita nella regione delle ombre oppure viene punito positivamente; infine che cosa significa la resurrezione: è un'assunzione dall'anima di un nuovo corpo già nella morte oppure alla fine dei tempi. Cf. *Ibid*., 44. Si vedano anche W. Berg, «Jenseitsvorstellungen im Alten Testament»; R. Bauckam, *The Fate of the Dead*; H. Birkeland, «The Belief in the Resurrection of the Dead»; J. Homerski, «Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania» (La vita dopo la morte e la speranza della resurrezione); A.-M. Dubarle, «L'attesa di una immortalità»; A. Rizzi, «La concezione dell'aldilà nell'Antico Testamento».

di una cultura se essa riesce ad assimilare degli elementi estranei senza perdere la propria identità[130].

Per l'autore è un'inesattezza contrapporre due antropologie: quella ebraica in quanto monistica, quindi non facente la distinzione tra anima e corpo, e quella ellenistica quale dicotomica oppure addirittura dualistica. All'interno della filosofia greca si devono distinguere le diverse scuole, correnti e fasi: ad esempio la concentrazione sull'aldiquà in Omero, orfismo, la differenza tra il platonismo e aristotelismo[131].

Un'analisi approfondita della questione viene condotta da C. Pozo, il quale anche mette in dubbio la legittimità del parlare esclusivamente degli elementi giudaici come biblici e dell'ascrivere agli elementi ellenistici il sinonimo di extrabiblici. Ad esempio il *Libro della Sapienza* si serve pienamente dei termini greci per esprimere le sue idee. Ma si può rivolgere la domanda perché solo agli elementi giudaici si deve ascrivere l'ispirazione. Secondo la teologia della rivelazione Dio si manifestò in un modo concreto e con categorie culturali concrete. Tutto il testo biblico, anche la parte racchiudente le categorie greche, è sempre una specie di «incarnazione» della parola di Dio. Pertanto non è possibile eliminare le une categorie a favore delle altre, poiché esse tutte sono portatrici della rivelazione[132].

Oltre a ciò si deve tener conto di uno sviluppo delle idee escatologiche giudaiche a cui sarebbe molto difficile attribuire la provenienza greca. Ad esempio le immagini dello *sheol* non sono omogenee nell'arco di tutta la storia veterotestamentaria. Lo sviluppo è legato all'impiego di un determinato schema antropologico. Parlando in questo contesto dell'antropologia ebraica si deve render conto di due schemi antropologici iniziali esistenti all'interno del pensiero ebraico: uno riguardante i vivi e l'altro concernente i defunti. Quanto al primo, lo schema serventesi dei termini *bâsâr*, *nefesh* e *ruah*[133] è decisamente unitario. Essendo tale non permetteva di esprimere l'idea di sopravvivenza dell'uomo dopo la morte, dato che *nefesh* e *ruah* non potevano esistere fuori del corpo. Per rendere possibile il parlare di una sopravvivenza dei defunti venne utilizzato un altro schema antropologico facente distinzione da un lato tra i cadaveri e *refaim*, per altro tra *sheol* e sepolcri (cf. Gn 23,19; 37,35; 49,29-33). Si tratta quindi di una sopravvivenza che, non essendo annientamento, non è neanche un'esistenza delle anime nel senso moderno della parola. I *refaim* conducono una vita umbratile, essendo qualcosa

[130] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 130.

[131] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 115-116. Per quanto riguarda le differenze nella comprensione dell'anima nella filosofia greca si veda R. Schulte, «Leib und Seele», 13-17. Quanto alle origini, sviluppo e comprensione dell'anima in platonismo si veda U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 71-79.

[132] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 189.

[133] Quanto al piano linguistico legato alle descrizioni dell'uomo nell'Antico Testamento si veda ad esempio G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, 92-95.

a somiglianza delle ombre dell'uomo intero; si tratta piuttosto del nucleo personale che di una realtà opposta al corpo terreno. Si può anche dire che, paradossalmente, i *refaim* sono i corpi senza l'anima, i corpi che hanno perso la sostanza. Tale esistenza dei defunti viene espressa mediante il concetto di sonno, cosa che implica anche l'impossibilità del parlare di una retribuzione[134]. Questo modo di vivere non è legato ancora alla speranza della resurrezione[135].

Se nella riflessione teologica posteriore si possono osservare le tendenze dualistiche, esse scaturiscono dal fatto che in un determinato momento uno degli schemi sopramenzionati prevalse. Come succede molto spesso nei diversi fenomeni del genere, eccelse lo schema più ricco per contenuto: in questo caso lo schema teologico, quindi quello legato al pensiero sul destino dell'uomo. La prevalenza dello schema antropologico unitario avrebbe reso molto difficile, se non impossibile, l'espressione della fede alla sopravvivenza dopo la morte[136].

Per quanto riguarda lo sviluppo dell'idea dello *sheol* si deve evidenziare che nella letteratura biblica dell'epoca dei profeti esiste la differenziazione della sorte dei defunti nell'aldilà: si presenta la possibilità che l'empio venga gettato nel più profondo dello *sheol* (ad esempio Is 14,15; Ez 32,22ss). Inoltre, nei cosiddetti salmi mistici troviamo l'idea della liberazione dallo *sheol* (ad esempio Sal 16, 49, 73). D'altronde cresce anche il rilievo dell'individualità del termine *refaim* (che viene usato sempre al plurale) rispetto al periodo antecedente. Particolarmente interessante è il frammento Sal 49,16, dove appare il concetto di *nefesh*, fino allora presente solo nella descrizione delle persone vive. In questo caso *nefesh* si avvicina al significato dell'anima sussistente dopo la morte. Nel Salmo 49 in realtà ritroviamo il primo caso dell'unificazione di due linee antropologiche: un termine adoperato nel caso dell'uomo vivo viene applicato all'aldilà. Tale uso della parola *nefesh* è frutto della riflessione intragiudaica e può essere spiegato senza la necessità del far ricorso all'influsso del pensiero di provenienza greca. In seguito l'idea che Dio in qualche modo prende con sé le anime dei giusti, permette la formazione, sempre intesa come un'evoluzione dell'idea della retribuzione immediata dopo la morte.

[134] «Tuttavia sarebbe una grande semplificazione confondere la mancata affermazione d'una retribuzione ultraterrena con mancata affermazione d'un esistenza ultraterrena». C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 202-203.

[135] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 195-205.

[136] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 205-206. «La concezione dello *sheol* come stato umbratile contiene, già inizialmente, un elemento che sarà una costante biblica. Il superamento posteriore di certe imperfezioni della concezione originale dello *sheol* non sopprimerà mai un senso di stato deficiente. Anche quando l'idea della sopravvivenza raggiungerà il suo più alto sviluppo nella Bibbia, continuerà a essere uno stato ontologicamente imperfetto, e quindi sarà visto come transitorio, destinato alla restaurazione finale dell'uomo intero attraverso la risurrezione. Così si affermano fin dall'inizio, nel pensiero biblico, tratti decisamente antiplatonici che non scompariranno mai nell'evoluzione posteriore né nella dottrina della Chiesa». *Ibid*., 206.

Nel *Libro dei Giubilei* 23,31 v'è già la contrapposizione della situazione del *ruach* alla sorte del corpo che riposa nel sepolcro[137].

Nel periodo successivo coesistono due discordanti idee di *sheol*: una intesa come un luogo sotterraneo con due strati (per giusti ed empi) e l'altra come luogo degli empi a differenza della presenza insieme con Dio nel paradiso celeste destinato per i giusti[138].

Anche il *Libro della Sapienza* può essere considerato come la continuazione dell'evoluzione dell'antropologia tradizionale sotto l'influsso dell'escatologia. La ψυχή mostrata in questo libro può corrispondere al senso di *nefesh* e di *ruach* in un loro uso più tardivo nel giudaismo palestinese. Inoltre, il contenuto del libro non va inteso come qualcosa di nuovo, bensì piuttosto come il parallelismo nei confronti dei contenuti già presenti nella letteratura ebraica[139]. Se nel *Libro della Sapienza* sono presenti le categorie greche, va sottolineato che ciò in nessun modo può diminuire il valore contenutistico del libro. Dio nella rivelazione può servirsi ugualmente sia delle categorie semitiche sia di quelle greche[140]. Pozo fa notare anche che nel giudaismo lo schema antropologico esprimentesi mediante la triade *bâsâr-nefesh-ruach* si evolse verso la dualità; tale dualità non è dualismo nel senso più tardivo della parola. Essa già nella letteratura tardogiudaica e intertestamentaria serve, tra l'altro, come mezzo dell'esprimere la resurrezione personale[141].

Il fatto della comparsa nella Bibbia della dualità antropologica solo in una sua parte più tardiva significa che Dio volle rivelare questo elemento proprio a questa tappa del processo della rivelazione. Non si può negare un elemento della rivelazione constatando che esso non sia sufficientemente primitivo. La lettura dei dati rivelati non richiede la domanda concernente il momento in cui qualcosa fu rivelato, bensì vuole sottolineare il fatto stesso che una cosa è stata rivelata[142].

Anche E. Kaelin accentua che l'antropologia semitica, che parla dell'uomo completo e indiviso, sebbene distingua in lui vari aspetti, è soltanto una tappa nel processo della rivelazione. Essa era necessaria per mettere in rilievo la dipendenza totale dell'uomo da Dio, cosa che non dimostra delle lacune. Mediante questa antropologia si voleva esprimere una riflessione fondamentale: tutta la vita proviene da Dio e solo egli è colui che vive pienamente; la vita separata da lui è una

[137] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 206-216.

[138] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 215-218.

[139] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 223-230.

[140] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 222-223.

[141] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 236. Si veda *Ibid*., 232-235. L'evoluzione è graduale e ascendente. Osserviamo la crescita del grado della coscienza dell'elemento che sopravvive, l'introduzione dell'idea di retribuzione immediata. Cf. *Ibid*., 236. Quanto alla dipendenza concettuale del *Libro della Sapienza* dall'influsso greco si veda J. Homerski, «Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym» (La verità della resurrezione e della vita eterna), 13-17.

[142] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 190. Simili conclusioni: S. Zardoni, *Conformi all'immagine del Figlio tuo*, 53.

specie di morte. Né l'Antico né il Nuovo Testamento vogliono offrire un'antropologia filosofica. Utilizzando varie antropologie si desiderava porre l'accento sugli aspetti diversi[143].

Contro l'accusa dell'ellenizzazione del pensiero cristiano in contrasto all'idea puramente biblica della resurrezione si pronunciò anche la CTI. Il suo pensiero a riguardo può essere riassunto in cinque punti. Primo, l'idea di resurrezione è relativamente recente nella Bibbia. Secondo, prima dell'idea di resurrezione predominava lo schema della persistenza nello *sheol*. Terzo, questo schema non si differisce molto dalle idee greche del periodo di Omero, cosa che implica piuttosto un loro parallelismo che opposizione, prendendo in considerazione in modo particolare il fatto che i contatti tra le culture erano frequenti e che la penetrazione degli elementi greci non appartiene necessariamente solo al periodo postbiblico. Quarto, non è fondato considerare solo le categorie ebraiche come strumenti della rivelazione. Quinto, si deve sempre tener presente la diversificazione all'interno sia del pensiero greco sia della religione ebraica[144].

Oltre a ciò, il documento prende atto che le obiezioni inerenti ad un'ipotetica platonizzazione dell'antropologia cristiana sono infondate, poiché lo stato dell'anima dopo la morte non viene considerato ontologicamente supremo, bensì ha carattere transitorio orientato verso la futura resurrezione. L'uomo non è solamente anima incarcerata nel corpo, ma costituisce l'unità con la sua dimensione corporale, cosa che distanzia notevolmente l'antropologia cristiana dal dualismo platonico[145].

2.3 *Originalità del concetto cristiano dell'anima*

In questo contesto viene accentuata l'indipendenza del pensiero cristiano rispetto alla filosofia greca, sia all'inizio del formarsi della dottrina che alla sua maturazione nel periodo medioevale.

C. Pozo considera del tutto infondata l'argomentazione che identifica l'origine dell'escatologia di duplice fase con l'ellenismo e che vede in essa una contaminazione del pensiero biblico. Non è accettabile neanche la conclusione secondo la quale l'idea della resurrezione esclude una precedente immortalità dell'anima, cosa che porta all'escatologia di fase unica. Soprattutto si deve tener conto che il pensiero cristiano originario si trovava in una situazione del tutto nuova nei confronti del pensiero ebraico, il quale non ammetteva un tempo intermedio tra le due venute messianiche parlandone di una sola. Per i primi cristiani la questione del

[143] Cf. E. Kaelin, «A quand la résurrection ?», 187-189.
[144] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 4,5.
[145] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 5.1-2.

tempo intermedio era collegata alla domanda inerente verso coloro che muoiono tra le due venute del Cristo. Anche la dottrina della resurrezione alla fine dei tempi richiedeva una risposta alla domanda riguardante la situazione dei defunti in uno stato intermedio[146]. Inoltre, la testimonianza dei primi Padri della Chiesa indica che il fatto dell'immortalità non era dedotto dalla riflessione filosofica, bensì proveniva dai dati della fede. La questione ammise quindi la forma della riflessione strettamente teologica[147].

Quanto al concetto di anima, A. Ziegenaus mette in rilievo il fatto che la prima Chiesa non adottò tanto le idee platoniche, quanto, rendendosi conto del giudizio individuale, cercava un portatore dell'identità che poteva superare la soglie della morte. La filosofia fornì soltanto l'apparato concettuale che rese possibile l'espressione dei dati dottrinali[148].

J. Ratzinger sottolinea che la base antropologica del concetto di anima si ritrova nell'idea giudaica di *sheol*, benché quest'ultima non sia legata ancora ad una riflessione antropologica[149]. La prima Chiesa paradossalmente non utilizzava le immagini greche[150] in relazione all'aldilà, bensì assimilò vari elementi immaginativi giudaici che tuttavia non servivano più per esprimere una semplice sopravvivenza dopo la morte, bensì erano le conseguenze della fede nella resurrezione dei morti comportante la necessità di parlare di un *intermedium*. Così vennero utilizzate le immagini giudaiche come il seno di Abramo, il paradiso, il trono, l'albero di vita, l'acqua, la luce. Esse non descrivevano più i luoghi concreti legati alla permanenza dell'uomo dopo la morte, ma divennero gli equivalenti dell'essere con Cristo, dei quali la Chiesa si servì per diversi secoli[151].

Quanto all'impiego del concetto anima dal cristianesimo nel periodo successivo, si deve constatare che durante la sua storia la Chiesa doveva affrontare varie difficoltà di carattere antropologico per esporre la sua dottrina. Innanzitutto nessuno degli esistenti sistemi filosofici corrispondeva pienamente alle esigenze dottrinali del cristianesimo. Si cercava quindi un'antropologia che conciliasse l'unità dell'uomo creato da Dio, differenziando in lui tuttavia un elemento indi-

[146] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 172-173.175-176.
[147] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 184-185.
[148] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 132.
[149] «Le concezioni sviluppate nella Chiesa antica sulla sopravvivenza dell'uomo tra la morte e la resurrezione si fondano sulle tradizioni giudaiche circa l'esistenza dell'uomo nello *sheol*, tradizioni che il Nuovo Testamento ha trasmesso e incentrato sulla cristologia». J. Ratzinger, *Escatologia*, 159.
[150] Come un esempio dell'indipendenza del pensiero cristiano dalla filosofia greca J. Ratzinger adduce la bolla *Apostolici regimini* del 1513. L'autore evidenzia che il Rinascimento volendo tornare ai concetti greci originali non sottolineava l'immortalità dell'anima rispetto al concetto della resurrezione, ma comportò la reiezione dell'immortalità dell'anima. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 152-153.
[151] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 146. Si veda *Ibid*., 135-137. Si paragoni anche Id., «Al di là della morte», 166; «Zwischen Tod und Auferstehung», 220-221.

struttibile da uno perituro. Tale antropologia doveva essere orientata verso la possibilità della resurrezione intesa come la riunione degli elementi costituivi dell'uomo. Si doveva quindi conciliare proprio quello che divideva il sistema platonico e Aristotele[152]. Di conseguenza si elaborò un concetto di anima del tutto originale, proveniente dai postulati della fede cristiana e come tale diverso dagli schemi del mondo antico. Il processo trovò la sua forma matura in Tommaso d'Aquino. Ispirandosi al sistema aristotelico, da una parte egli definisce l'anima come *forma corporis* (un influsso aristotelico), ma dall'altra abbandona l'idea aristotelica della stessa intesa come entelechia, la quale diventa realtà solo in quanto collegata a una materia. L'anima quindi non appartiene più al mondo materiale diventando l'essere spirituale. Ciononostante nell'impostazione nuova essa è personale a differenza dell'intelletto aristotelico νους, che secondo Aristotele era l'unica componente spirituale dell'uomo, anche se impersonale e paradossalmente non appartenente nel senso stretto all'uomo. La filosofia cristiana quindi non tanto facilmente adattò il sistema aristotelico, bensì lo trasformò considerevolmente a livello dei concetti. Per Aristotele sarebbe stata una cosa impensabile considerare un elemento spirituale quale personale: soltanto l'impersonalità garantiva l'immortalità. Oltre a ciò, come sottolineava la nuova impostazione cristiana, lo spirito è in tale grado nell'unità con il corpo, che la sua separazione è contraddittoria nei confronti della sua natura. Per di più, l'essere legato al corpo non è una funzione dell'anima, bensì la sua autorealizzazione[153].

L'adattamento del sistema concettuale aristotelico aiutò a risolvere la tensione esistente tra la comprensione del tutto spiritualistica della resurrezione e quella naturalistica. Il sistema tomistico mantiene l'unità dell'uomo. Se vengono distinti

[152] Come sottolinea H. Kessler dai tempi di Agostino fino al Medioevo la filosofia e la teologia cristiana erano improntate molto al platonismo; il corpo e l'anima erano trattati come due sostanze legate vicendevolmente in maniera accidentale. Cf. H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 82. Cf. Augustinus, *De quantitate animae*, XIII (PL 32,1048): l'anima è «substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata». Si paragoni la continuazione di questa linea di pensiero nello scritto pseudoagositniano *De Spiritu et anima* (PL 40,788-831). Si veda anche K.E. Börresen, «Augustin, interprète du dogme de la résurrection» e lo studio di R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele*.

[153] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 159.162. Si veda anche *Ibid*., 156. «Il concetto dell'anima, qual è stato usato nella liturgia e nella teologia fino al Vaticano II, ha in comune con l'antichità altrettanto poco quanto il concetto della resurrezione». *Ibid*., 162. Si paragoni H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 83. R. Schulte, «Leib und Seele», 22 fa osservazione che in Tommaso né l'impostazione della tematica né la soluzione stessa sono aristoteliche, bensì provengono dai presupposti teologici. Anche G. Colzani sottolinea che il sistema di Tommaso non è pienamente aristotelico. E' più una fusione della tradizione agostiniana e aristotelica. Dal platonismo cristiano proviene la centralità dell'anima nell'impostazione antropologica, l'influsso aristotelico si esprime invece attraverso la sottolineatura dell'unità metafisica dell'uomo, sebbene l'anima non venga subordinata nella sua funzione al corpo. Cf. G. Colzani, *Antropologia teologica*, 214. Si veda anche R. Heinzmann, «Anima unica forma corporis»; S.V. Rovighi, «Aristotelismo»; Id., «Platonismo».

due componenti: anima e corpo, esse sono considerate non come due realtà in se stesse, ma sempre in quanto riferite l'una all'altra[154].

2.4 *L'impiego del concetto dell'anima*

L'esigenza dell'escatologia a duplice fase comportò anche una riflessione in relazione al problema dell'uso e della comprensione del termine anima.

Per Ratzinger l'impiego del termine «anima» non è soltanto legato alla Tradizione, ma è anche un riferimento al linguaggio biblico (cf. *Libro di Sapienza*, Mt 10,28)[155]. L'autore evidenzia che l'immortalità dell'anima, va vista come orientata esclusivamente cristologicamente: soltanto in Cristo, e non nell'anima, si trova la garanzia dell'immortalità[156]. Inoltre si deve mettere in rilievo la conseguenza dell'impostazione tomistica, secondo la quale l'anima non perde mai il suo riferimento al corpo. Nell'antropologia tommasiana la resurrezione diventa soprattutto una conseguenza logica dell'essere l'uomo. Ciò esclude la soluzione di Greshake nella quale l'anima potrebbe lasciare totalmente la materia come non subente il compimento[157].

[154] Per Tommaso l'uomo non è più un'anima che si serve del corpo, bensì contemporaneamente anima e corpo. Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I 75, 4.

[155] Cf. J. Ratzinger, «Introduzione», 13.

[156] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 159.

[157] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 188-189. «[…] Gli elementi materiali che compongono il corpo umano derivano la loro qualità di "corpo" soltanto dal fatto di essere organizzati e improntati dall'energia plasmante dell'anima. Per cui diviene possibile distinguere tra "corpo" e "corporeità". […] Non i singoli atomi, non le singole molecole costituiscono come tali "l'uomo" […], la sua identità consegue dal fatto che la materia è assoggettata alla forza plasmante dell'anima. Come da un lato l'anima si definisce ora in base alla materia, così, all'inverso, il corpo è totalmente definito dall'anima: "corpo" […] è ciò che l'anima si costruisce quale sua espressione materiale. Proprio per il fatto che la corporeità appartiene tanto inscindibilmente all'essere l'uomo, l'identità della corporeità non è determinata dalla materia, bensì dall'anima». *Ibid*., 188. «Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe […]. Die Wahrheit, die Liebe ist, das heißt Gott, gibt dem Menschen Ewigkeit und weil in den menschlichen Geist, in die menschliche Seele Materie integriert ist, darum erreicht in ihm die Materie die Vollendbarkehit in die Auferstehung hinein». J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (6.ed. solo in tedesco), 223. H. Vorgrimler (che non condivide le vedute tradizionali) constata che nella teologia scolastica la definizione della morte come la separazione dell'anima e del corpo ha un significato diverso da quello platonico. La filosofia platonica considerava la morte nei termini della liberazione, la scolastica parla della distruzione dell'umanità dell'uomo come conseguenza del peccato; in conseguenza della morte una parte dell'uomo si trova in uno stato del tutto innaturale. La forte accentuazione dell'immortalità dell'anima nella scolastica proviene dall'orientamento dell'escatologia dell'epoca verso la resurrezione dei morti, quindi verso un'esistenza rinnovata di tutto l'uomo. Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 147.

Si vedano anche P. Bissels, «Die Seele als Form und Einzelwesen»; Id., «Die sachliche Begründung und philosophische Stellung». J. Kearey, «Saint Thomas on Death»; K. Kremer, «Wer ist ei-

A. Ziegenaus mette in risalto che la reiezione dell'anima in base alla minaccia della depersonalizzazione dell'elemento sopravivente è fondata nella filosofia platonica, dove infatti essa diventa sempre più simile alle idee eterne. Con tutto ciò non si deve omettere un lato molto personale del pensiero platonico: l'anima subisce il giudizio e se si deve incarnare di nuovo, questo significa che viene formata dalla sua storia personale. L'anima stessa può essere quindi il portatore della storia personale. Nel cristianesimo, ad esempio, il culto dei santi ne è la prova[158].

E. Schillebeeckx mette in rilievo la differenza tra il concetto cristiano dell'anima e quello della filosofia platonica. All'opposto del dualismo platonico, dove l'immortalità è naturale, il cristianesimo sottolinea l'aspetto della salvezza. La vita dopo la morte viene presentata anzitutto quale redenzione dell'anima stessa. Questa redenzione consiste nella partecipazione alla vita di Dio[159].

Il termine anima va conservato e utilizzato anche secondo B. Forte. L'unica condizione è legata alla necessità di esprimere la personalità dell'uomo evitando due estremismi: aristotelizzante, dove l'anima è in funzione del corpo, e platonizzante, in caso della svalutazione della dimensione corporea. L'anima deve esprimere la sopravvivenza personale[160].

Per C. Pozo il termine anima non è essenziale, sebbene non ci siano dei motivi convincenti contrari al suo uso. Più importante è la realtà che viene espressa, la quale consiste nell'esistenza di un elemento cosciente dotato di continuità di coscienza della concreta persona storica[161].

In questo contesto si paragoni la descrizione dell'anima separata in G. Baget-Bozzo:

> L'uomo può dunque perdere la relazione con il suo cadavere, ma ha nella sua anima conservata una determinazione essenziale della corporeità che è stata la sua. L'anima dopo la morte è un'anima che ha una storia, che ha acquistato una correlazione, per quanto puntuale, con la storia di tutti gli altri uomini. L'anima «separata» è un'anima che «è stata corpo», ed è segnata per sempre dalla storia del suo corpo. Tutti gli atti storici dell'anima permangono in essa, e permangono in quanto atti spirituali e corporali insieme. L'anima è anche soprattutto ciò che è divenuta mediante il corpo, cioè la storia di tutti i suoi atti. Proprio perché è una realtà di natura diversa dal corpo come una determinazione essenziale di se stessa, l'anima può

gentlich – der Mensch?»; A. Lobato, ed., *L'anima nell'entropologia di S. Tommaso*; B. Lotz, «"Magis anima continet corpus"»; L. Hödl, «Anima forma corporis»; S. Muratore, «L'escatologia intermedia in *De Potentia*»; M.F. Rousseau, «Elements of a Thomistic Philosophy of Death».

[158] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 122-123.

[159] Cf. E. Schillebeeckx, *Il mondo e la Chiesa*, 458-459.

[160] Cf. B. Forte, *Teologia della storia*, 353.

[161] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 183.185.

> conservare in perpetuo, senza legami con tempo-spazio determinato, tutto ciò che attraverso il corpo ha fatto suo, tutto ciò che ha espresso come suo[162].

Per O.F. Piazza, il corpo dopo la morte, benché sia assente nel modo attuale, è presente virtualmente in quanto elemento dello spirito, il quale è segnato dalla corporeità durante la sua storia terrena[163]. Lo stesso autore, data la difficoltà legata al termine *anima separata*, propone di sostituirlo con il termine «anima umana» che esprime in modo più adeguato il carattere relazionale dell'anima[164].

P. Benoit cerca di risolvere il problema dell'*anima separata* in base all'idea della sua unione con la corporeità gloriosa del Cristo. In questo corpo l'uomo è incluso misticamente dal momento del battesimo ed in esso trova i fondamenti

[162] G. Baget-Bozo, «La teologia dell'anima», 497-498. Si veda anche Id., «Il corpo e l'anima». L'autore difende il concetto di anima nell'antropologia, considerandolo un elemento appartenente ai dati della rivelazione, non invece come un *theologoumenon* legato a determinate circostanze storiche, che come tale possa essere reinterpretato. Secondo l'autore particolarmente diffusa è la sostituzione dell'anima con «il soggetto trascendentale». Invece «solo l'esistenza di una dimensione diversa dal corpo rende possibile e intelligibile il dato rivelato». *Ibid*., 143. «Il silenzio sull'anima è oggi una lex non scritta della ricerca teologica». *Ibid*. 143. Per la comprensione del termine anima si veda F. van Steenberghen, «Plaidoyer pour l'âme séparée», 638. Si paragonino anche le considerazioni di R. Schulte: «Ob das Sterben und Totsein nun als *totale* Dissoziierung von "Seele" und "materia prima" zu fassen ist, dürfte nicht apodiktisch zu behaupten zu sein. Daß wir vom Leichnam und eben nicht von einem zurückgelassenen Leib des Toten sprechen, ist ein Hinweis darauf, daß nicht notwendig von einem *totalen* Aufgeben von Leiblichkeit, von einer Totalentleiblichung gesprochen werden muß. In jedem Fall verbleibt aber der Wesensbezug der Seele auf ihre (vollgültige) Verleiblichung». R. Schulte, «Leib und Seele», 57. Non del tutto univoco è G. H. Müller accentuante il fatto che durante la vita l'io dell'uomo viene improntato da tre dimensioni fondamentali: dal rapporto trascendente con Dio, dalla relazione con se stesso e dal rapporto con il mondo. Nella morte questi rapporti cambiano la loro qualità. Per quanto riguarda lo stato dell'uomo dopo la morte, esso non può essere descritto come immateriale, perché il mondo fa parte della forma compiuta dell'uomo, nonostante la continuazione del processo storico e nonostante l'attesa da parte dei defunti della futura trasformazione della materia. Cf. G.H. Müller, *Dogmatica cattolica*, 677-678.

[163] Cf. O.F. Piazza, «Escatologia individuale e comunitaria», 302-303. L'autore fa uso dell'illustrazione di questo stato presentato da R. Guardini: «Si dice che l'anima è "nel corpo" intendendo che essa è il principio della sua vita, il contenuto della sua manifestazione, il significato storico del suo essere e agire; ma si potrebbe dire anche che il corpo è "nell'anima", intendendo che l'anima contiene il corpo come strumento del suo agire, come rivelazione della sua segretezza, come luogo, situazione e materia della sua esistenza, forma, azione storica. Forma e destino del corpo sono ispirati dalla vitalità dell'anima. Quando nel momento della morte l'anima si separa dal corpo, non allontana né respinge da sé la sfera corporea. Non diventa un angelo, ma resta anima umana. Come tale reca in sé il corpo. Il fatto che l'anima fosse il presupposto della vita del corpo e si esplicasse nella sua vita, resta nell'anima stessa. Essa è, secondo la filosofia medievale, la forma sostanziale del corpo, e non di uno qualunque, ma di questo particolare, non solo della sua struttura, ma anche della sua storia; non solo era attiva nel corpo, ma si è realizzata in esso, e ha assunto nella propria realtà ciò che è avvenuto. Nella resurrezione dei morti Dio offrirà all'anima, capace di informare il corpo, la possibilità di plasmarlo così come dev'essere secondo la sua verità». R. Guardini, *Le cose ultime*, 73-74.

[164] Cf. O.F. Piazza, «Escatologia individuale e comunitaria», 304.

«di un'attività soprannaturale e beata» in attesa della resurrezione del suo corpo[165].

Conforme nelle sue conclusioni si pone G. Maretelet. L'autore riscontra come sia sbagliato parlare dello stato dei defunti prima della resurrezione quale *animae separatae*. La loro vita è la vita nel Cristo risorto. Lo stato di una separazione concerne il loro legame al mondo, esprimibile in modo storico in questo mondo, ma non la situazione obiettiva dell'essere in Cristo. I defunti sono vincolati con il mondo. La vita nel Cristo risorto è già il rapporto con il mondo, poiché Cristo tende alla definitiva trasfigurazione del mondo. I defunti non sono senza corpo e senza volto. Non sono pienamente glorificati, ma fanno parte del Corpo del Cristo risorto. Il loro corpo viene costituito dalla relazione personale con il mondo. In questo contesto la resurrezione corporea della fine dei tempi consisterà nella trasfigurazione del loro rapporto con il mondo, dato che il mondo stesso sarà trasfigurato[166]. Se si può dire che l'esistenza dell'uomo consiste nella costruzione di se stesso con gli elementi di questo mondo, allora la resurrezione dei morti significa l'elevazione alla gloria del rapporto dell'uomo con tutto il mondo. L'uomo entrando nella gloria consente anche la futura trasfigurazione del mondo[167].

Per G. Gozzelino, il quale si riferisce alla definizione della morte, la separazione del corpo e dell'anima non può nella concezione tomistica significare una banalizzazione del dramma della morte, come se la morte concernesse soltanto il corpo. Una simile conseguenza sarebbe più caratteristica per l'impostazione cartesiana. Al contrario, l'ammissione dell'anima quale forma del corpo implica come la morte coinvolga anche l'anima stessa, attinente quindi alla totalità dell'uomo[168].

G. Cavalcoli polemizza con la tesi della morte inerente l'uomo nella sua totalità, vedendo in essa uno dei pilastri della tesi della resurrezione nella morte. L'autore si richiama ai concetti della metafisica tomistica che distingue in ogni essere l'essenza e l'esistenza. A questa luce il fenomeno della morte non può essere limitato alla sola esistenza percepibile in modo sperimentale. Il morire non riguarda solo l'esistenza, ma anche l'ordine dell'essenza nell'uomo, la sua natura. Il morire significa non esclusivamente un cessare di essere sul piano dell'esistenza, bensì, a livello dell'essenza, la scomposizione del soggetto nei suoi elementi materiali. Tuttavia, benché muoia il corpo umano, non si può dire che muoia tutto l'uomo; sopravive la forma, cioè l'anima[169].

Anche il CCC num. 997 interpreta la morte utilizzando l'antropologia della dualità:

> Con la morte, separazione dell'anima e del corpo, il corpo umano cade nella corruzione, mentre la sua anima va incontro a Dio, pur restando in attesa di essere riunita al suo corpo glorificato. Dio nella sua onnipotenza restituirà definitivamente la vita incorruttibile ai nostri corpi riunendoli alle nostre anime, in forza della Risurrezione do Gesù.

Nel suo documento la CTI riferendosi alla negazione della personalità dell'anima in S. Tommaso, dichiara che tale affermazione è fondata dal suo contesto immediato, dove si sottolinea che l'anima è una parte dell'uomo (rilevando l'incompletezza ontologica). Non si vuole invece negare la continuità della coscienza. Pertanto è del tutto legittimo avvalersene tenendo presente il suo contenuto: grazie ad anima «rimangono dopo la morte gli atti d'intelligenza e di volontà compiuti sulla terra. Essa, anche in quanto separata, compie atti personali d'intelligenza e di volontà»[170].

L'uso del termine anima viene univocamente ribadito nella Lettera della CDF confermante la fede alla «sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'"io" umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo»[171]. In questo contesto il documento raccomanda l'utilizzo della parola anima in quanto «consacrata dall'uso della S. Scrittura e della Tradizione»[172].

[165] Cf. P. Benoit, «Risurrezione alla fine dei tempi», 1893-1894. Non è una soluzione originale dell'autore. E' conosciuta nell'ambito dell'esegesi della lingua francese. Cf. A. Feuillet, «La demeure céleste et la destinée des chrétiens», 191-192; 360-402.

[166] Cf. G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 128-129. Secondo l'autore anche nel caso della resurrezione del Cristo ci troviamo di fronte alla trasformazione del suo rapporto con il mondo. Prima della sua morte il legame con il mondo era ambiguo: da un lato esprimeva il potere sul mondo, per l'altro era sottomesso alle leggi del mondo inclusa la morte; la situazione dopo la resurrezione è il rovescio di tale relazione essendo il corpo del Cristo il segno univoco di un rapporto nuovo soprattutto con la morte e l'inizio di un nuovo riferimento verso tutta la realtà. Cf. Id., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek* (orig. fr. *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*), 75-77.

[167] Cf. G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 153-154.

[168] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 441-442. E' soprattutto l'idea di Rahner: la morte, senza negazione della dicotomia, concerne l'uomo tutto intero. Egli è l'uomo per quanto riguarda il suo essere e il suo agire. Cf. K. Rahner, «Su una teologia della morte», 255. Inoltre J. Finkenzeller, *Eschatologia* (Escatologia), 73-74; G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek* (orig. fr. *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*), 49-50.

[169] Cf. G. Cavalcoli, «La resurrezione del corpo», 84-87.

[170] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 5.4. La citazione *Ibid*. In sintonia con la Lettera della CDF il documento constata che «[…] tra la morte dell'uomo e la fine del mondo sussista un elemento cosciente dell'uomo, […] "anima" (*psyche*), usato pure dalla Sacra Scrittura (cf. Sap 3,1; Mt 10,28) e che già in essa è soggetto della retribuzione. […] La sopravvivenza dell'anima cosciente, previa alla resurrezione, salva la continuità di sussistenza tra l'uomo che visse e l'uomo che risorgerà, in quanto grazie ad essa l'uomo concreto mai cessa totalmente di esistere». *Ibid*., 4.1.

Il documento utilizza la formula *anima separata* come il termine tecnico descrivente lo stato dopo la morte. La formula compare nel documento tre volte: nr 5.4. Si deve anche notare che nel documento cinque volte compare la formula «l'escatologia delle anime» come l'equivalente dell'escatologia intermedia. Cf. *Ibid*., 4.4; 11,3.

[171] CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 3.

[172] CDF, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 3. Il documento aggiunge che nonostante «questo termine assuma nella Bibbia diversi significati» si ritiene «che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e […] che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede». *Ibid*.

2.5 *Difesa dell'impostazione tradizionale della resurrezione dei morti*

La dissertazione da parte dei sostenitori dell'impostazione tradizionale si riferisce anche al concetto di resurrezione.

Per J. Ratzinger, la tesi della resurrezione nella morte, anche se legata ad una nuova corporeità, è in realtà una forma della dottrina dell'immortalità dell'anima. Il corpo nuovo che l'uomo riceve nella morte deve essere totalmente diverso da quello terreno, non materiale, nonché non ha alcun riferimento al cadavere che rimane[173]. Una resurrezione al momento della morte esclude la resurrezione come un evento materiale. Paradossalmente i suoi sostenitori non negano tanto l'immortalità dell'anima, sottolineando la sopravvivenza dopo la morte, quanto il fatto della resurrezione stessa. «La resurrezione è rimasta *il* grande scandalo per la ragione. A questo riguardo la teologia moderna è di gran lunga più vicina ai Greci di quanto non si voglia ammettere»[174].

Ratzinger presta attenzione ad alcuni testi della letteratura valentiniana. Le loro idee non vennero accettate dalla Chiesa del tempo; oggi invece tradiscono una grande somiglianza alle proposte moderne riguardo alla comprensione della resurrezione[175]. In risposta a tale visione della resurrezione troviamo i testi che escludono una resurrezione subito dopo la morte[176]. La reiezione della dottrina valentiniana ed insieme ad essa anche della spiritualizzazione della speranza cristiana, è l'effetto della convinzione della fedeltà di Dio verso tutto il creato; la resurrezione non poteva essere intesa in modo esclusivamente spirituale[177]. Tutto questo mantiene la sua attualità nonostante che il linguaggio d'allora fosse spesso molto sensualistico (ad esempio formulazioni che troviamo nelle professioni di fede della prima Chiesa), ma esso è dovuto alla situazione di polemica e alla mancanza di uno strumento concettuale appropriato[178].

Si veda il commento di S. Zardoni, *Conformi all'immagine del Figlio suo*, 60: «La Lettera […] fa distinzione tra il termine significante e il contenuto significato: dalla Scrittura e secondo la Tradizione, il termine "anima" è ritenuto utile come "strumento verbale" per sostenere la fede, il cui contenuto è l'"io" umano, un elemento spirituale dotato di coscienza e di volontà, che sussiste anche senza il complemento del corpo; se a ciò si aggiunge il fatto di essere "individuo" in quanto dice sempre la relazione al corpo avuto e che riprenderà nella risurrezione, non sembra difficile il percorso per arrivare a una *entità personale*».

[173] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 123. Lo stesso: C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 292-294.

[174] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 172. La citazione *Ibid*.

[175] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 182-183. Ad esempio *Il vangelo di Filippo* interpreta la resurrezione come la partecipazione alla corporeità del Cristo che viene identificata con il logos e lo Spirito Santo. Il defunto non porta più la propria corporeità. Nella *Lettera a Reginone* si sostiene che la resurrezione ha già avuto luogo, appartiene al tempo presente; i credenti già possono considerarsi risorti.

[176] Cf. Ireneus, *Adversus haereses*, V, 31,1.

[177] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 183-185.

[178] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 185-187.

Anche V. Croce vede nella proposta della resurrezione nella morte una somiglianza all'idea dell'immortalità dell'anima, la quale subito dopo la morte si distacca dal corpo per raggiungere il suo luogo definitivo. Oltre a ciò, se i fautori della resurrezione nella morte insistono sulla pienezza della storia dell'uomo, sul recupero di tutte le dimensioni della sua vita, tale postulato si può adempire solo alla pienezza escatologica del tutto e non subito dopo la morte[179].

A. Ziegenaus polemizza con la tesi di alcuni sostenitori della resurrezione nella morte, secondo la quale l'immortalità dell'anima e la resurrezione nella morte costituiscono i due lati dello stesso concetto. Nell'arco di molti secoli la teologia scopriva sempre di più che soltanto mediante lo stato intermedio e l'immortalità si può mantenere l'idea della trasfigurazione del proprio corpo e la valutazione positiva della storia[180]. Mettendo in rilievo l'unità dell'uomo, la teologia presta attenzione al fatto che solo attraverso la resurrezione alla fine dei tempi l'uomo può entrare nella pienezza della vita, riacquistando la sua unità personale[181].

L'autore sottolinea inoltre che non va sopravvalutato il carattere antignostico dell'impostazione che situava la resurrezione alla fine dei tempi. La verità della resurrezione universale alla parusia era emersa prima del conflitto con la gnosi e come tale non era in primo luogo l'effetto di un atteggiamento polemico, essendo soprattutto un dato biblico[182].

Oltre a ciò, la teoria della resurrezione nella morte rende visibile un'incoerenza da parte dei suoi sostenitori: da un lato essi rigettano fermamente il dualistico platonismo ed ogni disprezzo per il corpo, dall'altro tuttavia ammettono una posizione gnostica. Ci troviamo di fronte ad un rilievo del significato del corpo e contemporaneamente alla sua spiritualizzazione, smaterializzazione[183].

Una simile incoerenza emerge quando si analizza l'evento della morte. Se ciò che lascia il corpo (inteso come *Körper*) costituisce l'uomo nella sua completezza (secondo l'opinione comune che il corpo è un aspetto dell'uomo intero), la dimensione corporea («das Körperliche»), abbandonata dopo la morte, diventa del tutto secondaria[184]. D'altronde, non si vede in che consista la differenza tra questa soluzione e lo gnosticismo che escludeva soltanto la resurrezione corporea. Si deve porre anche la domanda riguardante l'identità della persona risorta, se tale risurrezione avviene con l'esclusione del corpo («Körper»). Infine rimane da risolvere anche il problema: che cosa in tale stato viene veramente trasfigurato e spiritualizzato[185].

[179] Cf. V. Croce, *Quando Dio sarà tutto in tutti*, 51.

[180] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 135.

[181] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 256-257.

[182] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 131.

[183] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 128.

[184] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 252.

[185] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 268-270.

La reiezione della resurrezione intesa quale resurrezione della carne, dato il suo carattere naturalistico, è del tutto infondata. V'è un'ininterrotta tradizione della Chiesa che utilizzando la formulazione «resurrezione della carne» dà a questa formula valore dogmatico, esprimendo in questo modo la trasfigurazione della corporeità terrena. L'argomento che il termine venisse adoperato in un contesto polemico, non diminuisce il suo valore, se dalla parte opposta troviamo le proposte che negano la trasformazione della realtà terrena[186].

Per C. Pozo è del tutto contraddittorio ritenere da una parte una forte condanna del dualismo antropologico, e dall'altra parlare di un nucleo personale che nella morte abbandona il corpo per unirsi con un altro tipo di corporeità. «Si ha l'impressione che la soluzione sia assai più dualista che quella dell'escatologia tradizionale»[187]. Inoltre la tesi della resurrezione nella morte è simile ad alcune correnti della filosofia greca, come ad esempio Plotino, che parlavano di una materialità sottile dell'anima. Tale materialità era considerata come puramente spirituale[188]. Ciò nonostante, benché anche alcune correnti della filosofia scolastica rappresentassero l'anima in quanto composta di forma e di una materia spirituale[189], tale stato non era mai considerato definitivo; oppure ritenuto come l'equivalente o come proprio lo stato resurrezionale[190].

G. Cavalcoli percepisce nella proposta della resurrezione immediata l'influsso del pensiero materialista che in questo caso si caratterizza dell'incapacità di immaginarsi la sussistenza di un soggetto puramente spirituale[191].

Secondo W. Kasper non è possibile parlare della resurrezione, quindi del compimento dell'uomo, nella morte senza il compimento di tutti. L'uomo è in tale grado legato agli altri, che la sua esistenza deve essere descritta attraverso i rapporti intersoggettivi. Oltre a ciò, il corpo nel senso biblico («Leib») significa non soltanto la dimensione strettamente corporea della vita, ma l'uomo nella sua totalità, incluso il suo rapporto con la storia e con il mondo nonché solidarietà e comunicazione. Perciò nell'Antico Testamento la morte equivale alla discesa nello *sheol*: cioè al posto privo della possibilità della comunicazione. In questo contesto anche l'impostazione tradizionale della morte quale separazione dell'anima e del corpo mantiene la sua attualità. Il non-essere-risorti indica la mancanza della

[186] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 262-263.
[187] C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 294.
[188] Si veda la polemica con la corporeità dell'anima quale equivalente della resurrezione in Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, 2,2 (PL 2,842). Della vicinanza di tale dottrina alla soluzione moderna parla C. Pozo in *Teologia dell'aldilà*, 180 n.58.
[189] Cf. il riferimento a E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 186.
[190] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 294-296.
[191] Cf. «L'escatologia nel recente Magistero», 24.

pienezza della comunicazione. Inoltre, la pienezza dell'uomo nella resurrezione non può avvenire se non insieme a tutto il cosmo al quale l'uomo è legato[192].

Per J. Greiner la logica della resurrezione nella morte nella versione di Greshake implica la necessità dell'esclusione dell'eventualità della dannazione. Se l'uomo non può sperimentare la pienezza del compimento fin quando tutti gli uomini non siano inclusi nella comunità dei salvati (la pienezza dei rapporti), tale impostazione, come conseguenza, ammette la necessità della salvezza di tutti[193].

J. Blenkinsopp polemizza con la riduzione della risurrezione alla sopravvivenza alla morte. Simile resurrezione vuol dire l'abbandono dell'idea della trasformazione del cosmo e della solidarietà dell'uomo con tutto il creato[194].

Alla distinzione tra *Leiblichkeit* e *Körperlichkeit* fa riferimento G. Blandino. Per l'autore tale diversificazione non consente di parlare della resurrezione, dato che la realtà descritta come *Leiblichkeit* non è veramente corporea. Essa è soltanto «l'insieme degli effetti causati nell'io dalla vita corporea durante il periodo terreno»[195].

Parlando della resurrezione, la CTI avverte contro un'eccessiva spiritualizzazione di questo evento. Tale spiritualizzazione, che si esprime nella teoria della resurrezione nella morte (che è «una resurrezione senza relazione al corpo»[196]), viene chiamata «il "docetismo" escatologico»[197]. Il documento della Commissione critica l'utilizzo della distinzione della lingua tedesca tra le parole *Leib* e *Körper*. Tale distinzione, caratteristica per una sola lingua, è percettibile esclusivamente a livello accademico e come tale non può essere adoperata nella dimensione pastorale[198]. Generalmente la proposta della resurrezione nella morte va considerata come «dissonante dal legittimo pluralismo teologico»[199].

Richiamandosi ai testi patristici, evidenzianti il realismo della «resurrezione della carne», il documento della CTI univocamente indica il legame del corpo risorto alla materia del mondo in cui viviamo, anche se vanno evitate le descrizioni troppo fisiche[200].

[192] Cf. W. Kasper, «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi», 8-9.
[193] Cf. J. Greiner, «Auferstehung im Tod», 442-443. Si veda soprattutto G. Greshake, «Der Glaube an die Auferstehung der Toten», 498-501.
[194] Cf. J. Blenkinsopp, «Sintesi teologica e conclusioni ermeneutiche», 1901.1909. Della resurrezione nel senso tradizionale parla anche Ch. Schönborn, «Auferstehung des Fleisches».
[195] G. Blandino, «La rivelazione e l'immortalità», 223.
[196] CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.1.
[197] CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1.2.4.
[198] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.1.
[199] CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 4.3. La constatazione è il riferimento al significato della Lettera della CDF.
[200] Cf. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1.2.

In questo contesto si deve menzionare anche l'indicazione della CDF in favore del mantenimento della formula *carnis resurrectio*. La Congregazione si è espressa in proposito nella lettera riguardante la traduzione di questo articolo di fede rilasciata nel 1983. Dal punto di vista della tradizione non esistono le ragioni che escluderebbero l'uso anche della formulazione *resurrectio mortuorum*, dato che ambedue le forme sono complementarie. Ciò nonostante, sebbene la formula *resurrectio mortuorum* esprima implicitamente l'idea di resurrezione corporale, *resurrectio carnis* è univoca al riguardo, il che è importante nella polemica contro la teoria della resurrezione nella morte che eccessivamente spiritualizza la resurrezione[201].

2.6 *L'argomentazione biblica*

L'argomentazione da parte dei sostenitori della comprensione tradizionale si richiama anche agli argomenti biblici.

Per quanto riguarda la corporeità della resurrezione, Ratzinger sottolinea che nel Nuovo Testamento non si può parlare di una semplice continuazione del pensiero giudaico al riguardo. Paolo in 1Cor 15,35-53 si allontana decisamente dalla resurrezione espressa nel senso naturalistico intesa come un semplice prolungamento della corporeità terrena. Il concetto di resurrezione ha un significato diverso: è una resurrezione a somiglianza del Cristo; la corporeità sarà una corporeità proveniente dallo Spirito Santo. Il realismo fisico viene contrapposto a un realismo pneumatico[202].

Quanto ad una descrizione più precisa della resurrezione, la questione rimane aperta. L'esegesi non può fornire in questo caso una risposta soddisfacente e la soluzione va trovata a livello della riflessione sistematica[203]. Paolo nelle sue lettere non intende risolvere la problematica antropologica, essendo tale questione totalmente estranea per lui. Tutta l'argomentazione ha un carattere cristologico. I testi parlanti della vita con Cristo dopo la morte esprimono principalmente un'apertura priva di paura della morte[204]. La Bibbia invece non dogmatizza alcuna antropologia, bensì situa al centro la persona del Cristo risorto[205].

Secondo C. Pozo, il Nuovo Testamento parla chiaramente e in modo univoco dell'immortalità precedente la resurrezione dei morti. I due termini non sono

[201] Cf. CDF, «Traduzione dell'articolo "carnis resurrectionem"», 180-181.

[202] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 178-179. Ratzinger esclude che i testi 2Cor 5,1; Ef 2,6; Col 3,1-3 possano indicare una soluzione opposta. Questi testi non sono sufficientemente univoci per poter aggiungere qualcosa al contenuto di 1Cor 15; accentuano piuttosto la novità dell'esistenza risorta non risolvendo la questione del carattere del corpo risorto. Cf. *Ibid*., 179-180.

[203] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 180.

[204] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 142-143. Vedi anche *Ibid*., 137-141.

[205] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 144.

contraddittori, bensì complementari[206]. Il testo del Nuovo Testamento non permette di legare la propria morte alla resurrezione, esistendo tra la morte e la parusia uno stato di nudità corporea. Tale stato viene presupposto tra l'altro dallo schema antropologico duale presente sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. I testi suppongono anche la riassunzione dello stesso corpo che si aveva durante la vita terrena[207].

Più riservato rimane G. Gozzelino: per quanto riguarda il contenuto delle asserzioni del Nuovo Testamento, la questione dell'immediata condizione dei defunti rimane aperta. Tuttavia quello che esprime il testo biblico a riguardo non esclude in nessun modo la soluzione tradizionale della Chiesa[208].

2.7 *Argomentazione fondata cristologicamente*

La parte tradizionale si serve anche di argomenti di carattere cristologico che si riferiscono alla paradigmaticità della resurrezione del Cristo.

A. Ziegenaus considera la questione in una prospettiva molto ampia. Parlando della resurrezione del Cristo bisogna essere coerenti con le altre verità della cristologia, soprattutto quella dell'incarnazione. La portata dell'incarnazione nei Padri della Chiesa raggiunse un posto di rilievo, tra l'altro, poiché si sottolineava che il peccato e la morte dovevano essere superate nello stesso modo in cui entrarono nel mondo umano. Oltre a ciò, secondo l'insegnamento dei Padri, la morte del Cristo non interruppe l'unione ipostatica. La morte significò, come nel caso di tutti gli altri uomini, la separazione del corpo e dell'anima; nel caso di Gesù tuttavia il Logos mantenne la sua unità sia con l'anima che con il corpo. Pertanto la resurrezione non portò alcun cambiamento nella corporeità di Gesù rispetto all'incarnazione, ma la riunione dell'anima e del corpo. Non apparve una nuova corporeità, ma il corpo di

[206] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 255. L'autore analizza i testi Mt 10,28 (l'affermazione di una sopravvivenza dell'anima dopo l'uccisione del corpo); 1Tes 5,23 (compare ψυχή nel contesto antropologico); Lc 16,19-31 (l'idea di *sheol* a due strati diversi); Lc 23,42 (l'idea di paradiso per i giusti); Fil 1,20-24 (la possibilità dell'essere con Cristo immediatamente dopo la morte e prima della resurrezione); 2Cor 5,1-10 (una forte dualità antropologica). Si veda *Ibid*., 238-254. Si paragoni anche l'analisi dei testi neotestamentari legati alla resurrezione corporea. *Ibid*., 256-272. Di particolare importanza è la riflessione legata al testo 1Cor 15, che secondo l'autore sottolinea il realismo supponente la trasformazione del corpo. Il testo quattro volte rileva la parola «questo» (τουτο, v.53-54) in riferimento alla resurrezione del corpo. «La contrapposizione paolina tra σωμα ψυχικόν e σωμα πνευματικόν diviene così sommamente suggestiva. Si tratta d'uno stesso corpo conformato dal suo principio vitale naturale, la ψυχή, finché vive la sua esistenza terrena, e conformato dal suo principio della vita soprannaturale, il πνευμα, nella vita gloriosa di risuscitato». *Ibid*., 271-272.

[207] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 272-276.

[208] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 168.

Gesù venne trasfigurato[209]. Perciò «è proprio dal centro della teologia, cioè dalla cristologia, che la resurrezione nella morte non può essere accettata»[210].

Per di più, la cristologia dimostra che la resurrezione escatologica differisce dall'immaginazioni ebraiche, secondo le quali si sperava una semplice continuazione della vita terrena dopo la resurrezione. Il caso del Cristo rende evidente che la resurrezione significa l'entrata in una vita nuova, trasfigurata, che consiste nella trasformazione della dimensione corporea della vita dell'uomo[211].

A. Ziegenaus obietta anche a Greshake una linearità poco chiara, scaturente dall'ammissione da parte di quest'ultimo del fatto del sepolcro vuoto[212]. Alla luce della teoria della resurrezione nella morte, anche il corpo del Cristo sarebbe dovuto restare nel sepolcro. In tale caso, se questo sepolcro è il fondamento della testimonianza pasquale, come per la prima Chiesa, è da domandarsi che cosa significa tale sepolcro vuoto per i sostenitori della resurrezione nella morte (nel caso di Cristo: dalla croce)[213].

Dell'importanza del segno della tomba vuota in contesto della resurrezione individuale parla anche G. Martelet. La resurrezione dei morti non necessariamente va vista come una semplice uscita dalle tombe a somiglianza della resurrezione di Gesù. Non si devono confondere gli ordini in proposito: la resurrezione corporea che concernerà gli uomini alla fine dei tempi non è per niente la misura di quello che successe al corpo di Gesù. La resurrezione di Cristo ha un carattere unico, essendo il segno del superamento della morte. Tale vittoria sulla morte doveva manifestarsi in modo convincente: in Cristo «qualcosa è successo alla morte»; si doveva dimostrare che la vittoria sulla morte proviene da questa concreta tomba[214].

---

209 Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 128-129.

210 A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 129.

211 Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 257-258.

212 Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 87. Id., «Die Leib-Seele Problematik», 180.

213 Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 127-128. «Wenn aber nach Greshake das Leerwerden des Grabes "Zeichen des Auferstehung" ist, sei doch die Frage erlaubt: Zeichen wofür? Dafür, daß die Auferstehung auch den im Grab gelegenen Leib erfaßt, wie es Jahrhunderte verstanden haben, oder nur dafür, daß im Tod die Quintessenz des geschichtlich-leiblichen Lebens nicht abgestreift ist?». *Ibid*., 128. Si veda anche Id., «Auferstehung im Tod», 124-125. «Ein Leerwerden del Grabes [...] schließt die Auferstehung im Tode aus und eine Zwischenzeit ein, außer man nähme an, Gott hätte beim Leerwerden dem Leichnam durch ein Wunder vernichtet; das wäre der theologisch einzige Fall, daß Gott Seiendes vernichtet, und zwar gerade für den Erlösungs- und Todesüberwindung ursächlichen Inkarnation!», *Ibid*.

214 Cf. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia*, *człowiek* (orig. fr. *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*), 73. Si paragoni anche lo sfondo della discussione che concerne la polemica con la visione riduttiva della resurrezione del Cristo, in particolare con le vedute di E. Le Roy (Cf. *Dogme et critique*) dell'inizio del secolo scorso (ripetute anche in cristologia più tardiva). Cf. *Ibid*., 52- 74. Del sepolcro vuoto parla anche CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1.1.

3. La morte come inizio della resurrezione

Nel dibattito è comparsa un'altra posizione: dove si parla dell'inizio della resurrezione nella morte, distanziandosi dalla piena ammissione della resurrezione nella stessa.

Secondo il *Catechismo olandese* la resurrezione deve riguardare tutto l'uomo, anima e corpo. Data la necessità dell'esclusione dell'esistenza dell'*anima separata* si deve parlare dopo la morte di una vita che assomiglia alla resurrezione del nuovo corpo. Il linguaggio adoperato dal catechismo accentua, che quello che succede direttamente dopo la morte è l'inizio di un processo dinamico che aspetta ancora il suo punto culminante. C'è uno stato intermedio in cui i defunti «stanno risuscitando» oppure «sono sulla via della risurrezione»[215]. La sua pienezza, la resurrezione nell'ultimo giorno, coincide con la fine del mondo, quando tutti gli uomini raggiungeranno la loro meta. Tale risurrezione sarà il compimento del corpo spirituale dell'uomo; sarà una trasfigurazione che preserva tuttavia la nostra identità, «saremo proprio noi»[216].

Di un processo dinamico tra la morte e la fine dei tempi parla anche P. Schoonenberg[217]. Si può parlare della resurrezione (individuale) nella morte. Richiamandosi al pensiero biblico, che non conosce l'uomo privo del corpo, l'autore afferma che l'uomo si trova in uno stato di continua crescita della sua nuova corporeità.

Anche G. O'Collins presta attenzione alla necessità della distinzione tra la resurrezione di Gesù e quella nostra. La partecipazione del cadavere di Gesù della vita della gloria fu del tutto diverso dal modo che potrà essere il nostro. La continuità corporea distingue la resurrezione di Gesù da quella nostra. Cf. G. O'Collins, *Gesù risorto*, 206-207.

215 *Il nuovo catechismo olandese*, 572.574. Si paragonino anche altre formulazioni in proposito: «Ci s'incomincia a svegliare come uomo nuovo»; «star per risorgere»; «incominciano a vivere presso Dio», «Maria è già risorta con anima e corpo. Mentre degli altri morti diciamo soltanto che risusciteranno, che sono in via della risurrezione». *Ibid*., 574-575.

216 Cf. *Il nuovo catechismo olandese*, 578-580. Si vedano le correzioni adoperate in proposito nel testo del catechismo dalla Commissione cardinalizia: titolo: «Nell'attesa della risurrezione universale» (anziché «essi stanno risuscitando»); inoltre si ammette l'esistenza dell'anima con la possibilità di essere separata dal corpo; oltre a ciò si ordina di parlare che i defunti «possiedono la promessa della resurrezione». Cf. *Il nuovo catechismo olandese*. *Supplemento*, 80-82. Si considerino le annotazioni concernenti l'escatologia nell'*Ordine del giorno* dell'incontro dei teologi olandesi e dei delegati romani a Gazzada 8-10.04.1967. Cf. A. Chiaruttini, ed., *Il dossier del Catechismo olandese*, 155. Si paragoni anche il *Rapporto ufficiale* del colloquio, *Ibid*., 221-226; P. Schoonenberg, «I sette peccati capitali del nuovo Catechismo», 53-54.

Alla luce del testo del *Catechismo* si può porre la domanda del perché Pozo gli attribuisce l'escatologia di fase unica. La visione progressiva della resurrezione non esclude due fasi. Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 179 n.54.

217 In realtà la parte del *Catechismo olandese* dedicata all'escatologia rappresenta le sue idee.

Tale processo consiste nell'apertura ai rapporti con coloro che gradualmente giungono al compimento escatologico completando il numero dei fratelli. Lo sviluppo è anche legato alla crescente unione dell'individuo con il cosmo. La maturazione del corpo dell'uomo non è una crescita biologica, ma antropologica. La nuova corporeità della resurrezione è la conclusione di questo processo; è un nuovo tipo di corporeità: la comunione con il tutto[218].

Per J. Moingt il corpo è un concetto pluridimensionale. Esso non è soltanto l'aspetto strettamente materiale della vita, ma anche l'espressione dell'insieme della dimensione esteriore dell'uomo, delle sue relazioni con le cose e con gli altri, nonché il mezzo tramite il quale l'uomo esercita la sua libertà creando la propria identità. Pertanto non è possibile l'esistenza dell'uomo in separazione dalla corporeità. Oltre a ciò, considerando che l'uomo entra nell'ambito della resurrezione attraverso il battesimo, la morte significa la resurrezione personale, la quale giungerà alla sua pienezza nell'ultimo giorno. Significa anche il distacco dalla dimensione esteriore della vita che si attua attraverso la corporeità: l'uomo nel momento della morte perde il suo legame con la storia, vengono interrotti i suoi rapporti. Se si parla della resurrezione immediata («sitôt après la mort»), essa consiste nella ricreazione della dimensione esteriore dell'uomo. L'anima rimane in legame al suo corpo storico attraverso la mediazione del corpo di Cristo, che penetra tutto l'universo e crea un corpo spirituale, il quale è la ricostruzione dei rapporti con gli altri e con le cose, attraverso i quali si è formata l'identità della persona. Poiché la pienezza della persona dipende dalla pienezza dei rapporti che la costituiscono, della fine del processo della resurrezione si potrà parlare solo quando sarà raggiunta la pienezza del Corpo di Cristo, che abbraccerà l'insieme della dimensione umana e fisica dell'universo[219].

E. Castelucci come soluzione della questione dello stato intermedio a livello antropologico, propone l'ammissione della possibilità dell'inizio della resurrezione già nella morte: «nel momento stesso della morte prenda avvio o si compia qualche cosa di simile a una "risurrezione" della carne»[220].

[218] Cf. P. Schoonenberg, «Credo nella vita eterna», 126-127. L'autore vede nella sua esposizione l'equivalente dell'espressione del *Catechismo olandese* «stanno per risorgere». Cf. *Ibid*., 127. Si veda anche Id., «Und das Leben der zukünftigen Welt», 95. «In dieser Phase kann die Auferstehung als ein Wachsen des Auferstehungsleibes gesehen werden, was möglich ist, wenn dieser [...] als die Einverleibung unserer Person in die menschliche Gemeinschaft und in den Kosmos gesehen wird». *Ibid*.

[219] Cf. J. Moingt, «Immortalité de l'âme et/ou résurrection», 73-78. Lo stesso: F. Carillon, *Joie de croire, joie de vivre*, 184-185.

[220] Cf. C. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 193. Si paragoni l'affermazione di B. Sesboüé, *Dopo la vita*, 102: «Dobbiamo dire allo stesso tempo che i morti sono risuscitati e non sono ancora risuscitati. In altre parole, essi vivono una prima risurrezione che rimane incompleta, fino a quando l'umanità intera e con essa il cosmo non sono giunti alla risurrezione plenaria che avrà luogo col ritorno di Cristo. La risurrezione è così una lenta genesi, ma anche un processo dinamico

G. Gozzelino dà rilievo a due fasi della resurrezione dei morti, distinguendo l'aspetto individuale da quello universale. A livello individuale, la resurrezione essendo un processo accompagnante tutta la vita dell'uomo, avviene al momento della morte, diventando l'entrata nella metastoria «qualificata cristologicamente dalla risurrezione di Gesù». Questa resurrezione si totalizza attraverso la resurrezione corporea della fine dei tempi. A livello universale la risurrezione gradualmente si completa con le morti dei singoli, diventando completamente realizzata e svelata con la cessazione della storia[221].

Allo stesso tempo l'autore avverte contro un'eccessiva sottolineatura dell'elemento materiale al parlare della resurrezione. Appoggiandosi su dati cristologici pone in evidenza che, siccome la resurrezione di Gesù costituisce l'irruzione dell'*eschaton*, la realizzazione «in radice» del futuro assoluto nella storia e inoltre l'esaltazione, la sessione alla destra del Padre[222], conseguentemente la risurrezione dei morti non è in primo luogo la riassunzione della materia corporea, bensì consiste nell'allargamento agli uomini di questo rapporto con il futuro assoluto che caratterizzò la resurrezione di Gesù. Oltre a ciò, nel contesto della glorificazione del Cristo, la resurrezione dei morti va considerata non in negativo in quanto ritorno dallo stato di una perdita, bensì in positivo nel senso dell'esaltazione[223]. Il contenuto della verità della resurrezione dei morti poteva esprimersi anche attraverso un'altra formula. Il linguaggio in questo caso è una questione di scelta. Pertanto il concentrarsi sulla riassunzione della materia corporea è troppo riduttivo. Il punto di riferimento della comprensione della resurrezione si trova nell'idea di futuro assoluto realizzato, che viene iniziato nel momento della morte. La fede alla resurrezione significa che tale futuro assoluto degli uomini esiste realmente[224]. Non si può negare che la risurrezione è anche la definitiva integrazione con l'elemento

che si svolge tra la risurrezione di Gesù e il mattino di Pasqua e la sua seconda venuta nella gloria alla fine dei tempi».

[221] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 338-339.

[222] «[…] Ciò che rende la risurrezione di Gesù irriducibile ai "segni" delle cosiddette risurrezioni della figlia di Giairo, del figlio della vedova di Naim, e di Lazzaro, […] ciò che giustamente "scandalizza" gli ebrei, comportando l'anticipazione nel tempo della fine della storia […] non è la reintegrazione del corpo di Gesù nella vita con la sua fuoriuscita dalla tomba (di cui nessuno fu testimone), ma il fatto di comportare, anziché un rientro nella condizione terrena (rianimazione), la definitiva signoria del Signore alla destra del Padre nella irreversibilità della gloria, testificata dalle apparizioni del Risorto, nella effusione dello Spirito […]». G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 330.

[223] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 328-329. Qui l'autore vede la risposta all'obiezione sollevata contro la struttura dualistica dell'uomo, la quale per mantenere la completezza degli elementi costitutivi dell'uomo, automaticamente dovrebbe comportare la resurrezione (la resurrezione naturale), rendendo così vano il sacrificio di Cristo. Invece, l'adoperare l'ampia comprensione della resurrezione, proprio come l'esaltazione (e non solo come la necessità dell'anima di riesprimersi in una materia), rende l'obiezione superflua. Cf. *Ibid*., 343.

[224] Cf. G. Gozzelino, *Lineamenti di escatologia*, 67-68.

materiale. Tuttavia il pericolo oggi va visto piuttosto nella sopravvalutazione di questa dimensione e nella riduzione della resurrezione che nel suo trascurare[225].

4. La comprensione dell'essenza della resurrezione dei morti

La discussione legata al momento della resurrezione getta anche luce alla comprensione dell'evento stesso della resurrezione.

Sul significato della resurrezione come il dono di vita si concentra G. Greshake. Tale è l'essenza del messaggio pasquale che consiste (a parte che ribadisce la missione di Gesù da parte di Dio) nella conferma che dopo la morte *pro nobis* è avvenuta anche la resurrezione *pro nobis*. La resurrezione del Cristo significa la definitiva promessa di vita da parte di Dio nei confronti dell'uomo[226]. Il termine stesso «resurrezione» è indispensabile. Esso esprime soprattutto il fatto che l'indistruttibilità dell'uomo trova la sua fondatezza nella resurrezione di Gesù, la quale è la promessa della definitiva comunione con Dio (e con il Cristo risorto), a cui l'uomo è chiamato mediante l'atto creativo. L'incorruttibilità dell'uomo dopo la morte va descritta come la resurrezione anche per sottolineare il fatto che la vita dopo la morte proviene esclusivamente dall'azione salvante di Dio[227].

Come sottolinea J. Kremer la formula stessa «resurrezione dei morti» oppure «risuscitamento dei morti» ha un carattere polisemico e il suo significato va interpretato in dipendenza dal contesto. Il concetto come tale è fortemente legato all'apocalittica giudaica e all'immagine dell'alzarsi dalla tomba, anche se ci sono dei testi indicanti il conseguimento di una nuova, eterna vita, che può essere raggiunta indipendentemente da un risuscitamento dal sepolcro. Inoltre vi sono dei testi che parlano della resurrezione quale stato caratterizzante i battezzati. A differenza della formula «vita eterna» la resurrezione dei morti mette in rilievo l'aspetto della liberazione dal potere della morte e quello del rapporto con gli altri e con tutta la creazione («Auferweckung des Leibes»). Tuttavia non è una *creatio ex nihilo*; l'accento è posto sul salvare dalla morte. In questo contesto la resurrezione diviene il dono della vita eterna che comporta la comunione con Dio e con Cristo[228].

[225] Cf. G. Gozzelino, *Lineamenti di escatologia*, 69.
[226] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 102-103.
[227] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 107.
[228] Cf. J. Kremer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», 8-15.159-160. Si veda anche lo studio linguistico E. Fascher, «Anastasis-Resurrectio-Auferstehung».

H. Küng tratta la resurrezione come il segno della fedeltà di Dio verso il creato; il creatore resta il partner anche oltre la morte[229]. La formula «resurrezione dei morti» ha un significato traslato che ammette la metafora dello svegliarsi da un sonno, quindi il ritorno alla vita[230]. Essa significa tuttavia l'entrata in una vita totalmente trasfigurata, in uno stato definitivo, del tutto inimmaginabile, che può essere descritto solo in modo metaforico; sarà *totaliter aliter*. La resurrezione corporea va intesa in modo non fisico, bensì personale. Sarà la stessa realtà personale, con lo stesso "io" insieme alla sua storia. Non quindi la continuità del corpo in un modo fisico, ma l'identità personale. Così la morte non significa una distruzione, bensì una metamorfosi, non una fine, ma un adempimento[231].

Anche M. Kehl pone l'accento sulla pienezza personale dell'uomo. La resurrezione dei morti significa la definitiva elevazione dell'uomo insieme a tutta la sua storia e la loro inclusione nella vita di Dio[232].

Per Rahner l'accento viene situato nell'evento della morte stessa, che è l'avvenire della pienezza di una storia della libertà. E' un evento che non può essere inteso quale intramondano: esso ha luogo dinnanzi a Dio. Il modo in cui l'evento stesso viene descritto è secondario. Lo possiamo chiamare immortalità dell'anima in quanto esso significa la sopravvivenza dell'uomo insieme alla sua storia. Lo si può chiamare anche la resurrezione dei morti in quanto intende l'uomo nella pienezza della sua esistenza. La resurrezione significa in tale caso non un ritorno alla dimensione dello spazio, del tempo e di certi condizionamenti della vita biologica del periodo precedente. Essa significa invece che viene preservata la storia individuale dell'uomo, essendo l'evento della resurrezione la sua piena realizzazione[233].

[229] «Er ist der Schöpfer, der seinem Geschöpf und Partner in allem die Treue hält. Der Ja zum Leben nicht zurücknimmt, sondern gerade an der entscheidenden Grenze erneut Ja zu seinem Ja sagt: Treue im Tod über den Tod hinaus!». H. Küng, *Ewiges Leben?*, 141.
[230] Si paragoni la tedesca *Auf-erweckung*.
[231] Cf. H. Küng, *Ewiges Leben?*, 142-147. Della pienezza della storia individuale parla anche J. Finkenzeller, *Eschatologia* (Escatologia), 184.
[232] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 275. Inoltre Id., *Und was kommt nach dem Ende?*, 116.125-126. Si paragoni la descrizione della resurrezione in G. Lohfink, «Auferstehung heißt, daß der ganze Mensch zu Gott gelangt, der ganze Mensch mit allen seinen Erfahrungen und mit seiner ganzen Vergangenheit, mit seinem ersten Kuß und mit seinem ersten Schnee, mit all den Worten, die er gesprochen und mit all den Taten, die er getan hat. Dies alles ist doch unendlich mehr als eine abstrakte Seele – und deshalb ist es nicht vorstellbar, daß im Tod nur die Seele des Menschen vor Gott hintritt», G. Lohfink, «Was kommt nach dem Tod?», 218.
[233] Cf. K. Rahner, «Considerazioni teologiche sul subentrare della morte», 401-402. Su questo sfondo diventa chiaro per l'autore che la morte pur essendo l'oggetto dell'angoscia nelle dimensioni più profonde dell'uomo diventa d'altronde il fine del desiderio della libertà verso il compiuto. Si paragoni anche Id., «La resurrezione della carne», 456: «"resurrezione" significa la definitività della perfezione raggiunta da tutto l'uomo davanti a Dio, il quale gli concede la vita eterna». Per quanto riguarda la morte come il compimento in K. Rahner si vedano K.P. Fischer, «Der Tod – "Trennung von Seele und Leib"?»; Ch. Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*, 170- 172; A. Peters, «Der

Nemmeno nella Bibbia l'espressione «resurrezione della carne» significa il destino proprio del corpo umano, bensì si tratta di tutto l'uomo: l'uno e integrale, quindi nel senso biblico della carne[234]. L'espressioni immortalità dell'anima e resurrezione della carne sono i modelli rappresentativi che descrivono il fatto che la storia dell'uomo ha raggiunto il punto della definitività. Pertanto non è nemmeno necessario introdurre il concetto di un intermezzo temporale tra la morte e la resurrezione[235].

L'idea della pienezza delle relazioni viene condivisa anche da G.B. Langemeyer che afferma la necessità di parlare dell'uomo intero dopo la morte. La morte diviene la continuazione del processo iniziato nel battesimo e continuato mediante la vita della fede. Questo processo della trasformazione nel corpo glorioso del Cristo si conclude nella resurrezione di tutti morti che significa il compimento universale. L'uomo essendo concatenato con tutti gli altri uomini e legato a tutta

Tod in der neueren theologischen Anthropologie», 44-48. La resurrezione nel contesto del compimento della storia della libertà in Rahner: S. Ubbiali, «La risurrezione dei morti», 148-151.

[234] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 560. Si paragoni anche Id., *Corso fondamentale sulla fede*, 553: occorre riconoscere «che noi conosciamo lo spirito solo come lo spirito corporeo e storico e che noi sperimentiamo la nostra corporeità solo come la corporeità di un essere spirituale e libero, allora risulta chiaro che le affermazioni escatologiche circa il compimento finale dell'anima e del corpo non possono essere separate in maniera adeguata e considerate come riferentisi a due distinte realtà».

[235] Cf. K. Rahner, «Su una teologia della morte», 250. Nella sua posizione transitoria Rahner sottolinea che la resurrezione corporea ha bisogno di tutto il mondo come sua base. Mediante il corpo l'uomo è collegato al tutto del mondo esterno. Anzi, il significato del corpo non si esaurisce nella corporeità strettamente fisica, bensì esso viene costituito da tutto il mondo, da tutto lo spazio che lo circonda compresa la dimensione cosmica. Il compimento finale deve quindi significare la presenza di questi elementi che sono costitutivi per l'uomo: la resurrezione della carne e il rinnovamento del cosmo. Cf. Id., «Il corpo nell'ordine della salvezza», 519-520. Inoltre: «[…] Non poniamo in dubbio che noi non possiamo immaginarci il modo di essere della materia nello stato di compimento della libera storia dello spirito. Ma non molto più facile è immaginarci il compimento dello spirito creaturale». Id., «Compimento immanente e trascendente del mondo», 689. Nel 1968 Rahner parla dell'identità sostanziale del corpo risorto con quello terreno e dell'identità del mondo materiale che è collegata direttamente come l'unità al corpo umano. Cf. Id., «Sulla problematica teologica della "nuova terra"», 661. Nell'articolo «La resurrezione della carne» l'autore constata che l'espressione «resurrezione della carne», nella quale la carne significa l'uomo intero nella sua dimensione corporale, denota l'ultima tappa del processo della perfezione, tutti gli elementi della quale non devono necessariamente comparire alla volta. Cf. Id., «La resurrezione della carne», 456. La resurrezione della carne significa la completezza del compimento che viene iniziato al momento della morte. In questo contesto Rahner parla della «manifestabilità corporea» della definitività raggiunta dall'uomo all'istante della morte. «[…] L'elemento materiale in noi […] penso non si ponga come semplicemente identico ad un'entità priva d'essenza, solo apparente, mostratasi e poi svanita una volta per sempre, destinata a dissolversi davanti alla definitività dell'uomo». Id., «La risurrezione della carne», 462. Si paragoni anche l'argomento cristologico a riguardo: «Ciò che fu così creato da Dio, accolto in Cristo e trasfigurato attraverso la sua morte e la sua resurrezione, è destinato anche in noi a una definitività, a un perfetto compimento», *Ibid*., 465. Si veda Id., «Il corpo nel piano della redenzione».

la storia, può trovare il suo compimento solo quando essi giungono al loro compimento[236].

Da parte dei rappresentanti della posizione tradizionale[237] J. Ratzinger sottolinea che l'idea di resurrezione dei morti è un'idea del tutto teologica e trova la sua fondatezza nella rivelazione, essendo il punto centrale del Credo cristiano. Essa scaturisce non da una qualche antropologia, ma dalla teologia. E pertanto può assumere varie antropologie, essendo tuttavia per esse il criterio[238]. La questione dell'interpretazione della materialità della resurrezione rimane aperta; sarà una materialità di natura del tutto diversa. Ciò nondimeno si deve sottolineare il carattere materiale di questo evento. Sarà il realismo pneumatico, conforme alle asserzioni novotestamentarie riguardanti l'inclusione nella salvezza di tutta la creazione[239]. Le formulazioni stesse come «la resurrezione dei morti», «fine del mondo», «ultimo giorno» diventano un modo di parlare della fine del grande processo consistente nel divenire del mondo e nel suo tendere verso l'unità sempre più complessa tra la materia e lo spirito. La resurrezione significa che la materia apparterrà allo spirito in un modo del tutto nuovo[240].

Oltre a ciò va sottolineato che la resurrezione è qualcosa di più che la sola sopravvivenza dell'io e come tale si riferisce all'interezza del composto umano[241].

Anche E. Castelucci, il sostenitore della resurrezione progressiva, fa notare che il dogma della resurrezione significa l'inclusione nella redenzione di tutta la creazione come partecipe della resurrezione del Cristo. Inoltre, questo evento mette in

[236] Cf. G.B. Langemeyer, «Himmel, Hölle, Fegefeuer», 84-85.

[237] Quanto alla problematica della resurrezione precedente al periodo da noi preso in esame si veda uno studio riassuntivo di G. Pala, *La risurrezione dei corpi*.

[238] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 132-133. Vedi anche le riflessioni sul significato neotestamentario della resurrezione, *Ibid*., 127-132.

[239] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 180-181.

[240] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 201-202. Ratzinger dipende qui da Teilhard. La stessa idea si veda in G. Scalmana, «La fine del tempo», 202-203 dove si parla della resurrezione della carne come del compimento definitivo di tutti salti qualitativi in cui consiste la storia dell'universo.

Come la conclusione di un tappa della discussione circa la questione dello stato intermedio è stato incluso nella sesta edizione dell'*Escatologia* un bilancio, in cui Ratzinger ritiene importante la sua sottolineatura del compimento della materia. Inoltre, significativa viene considerata la questione dell'anima, il cui concetto si allontana dall'interpretazione medievale dell'anima separata a favore del concetto di anima collegata con la corporeità e con la materia al punto che l'anima possiede in sé la materia interiorizzata della sua vita. Cf. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (6.ed. solo in tedesco), 194-222. Quanto al realismo cristiano della resurrezione si veda anche E. Babini, «La "carne" cardine della salvezza».

H. Vorgrimler obietta a Ratzinger una non logicità nella comprensione della materia della resurrezione. Da una parte, secondo Vorgrimler, Ratzinger sostiene che il termine resurrezione è una cifra che va intesa in modo molto ampio, dall'altra tradisce una tendenza di intendere la materia in modo fisicistico, al punto che lega l'uomo dopo la morte ad un tempo in attesa della sua corporeità. Cf. H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 45-46.

[241] Cf. J. Ratzinger, «Introduzione», 13.

rilievo il significato della quotidianità, dato che mediante essa si forma la nostra corporeità in seguito inclusa nella resurrezione. Essa sarà l'inglobamento di tutta la nostra vita terrena, incluso il («questo») corpo terreno. Comprese saranno anche le relazioni che emergono in base alla corporeità. La resurrezione sarà il momento della pienezza della propria storia personale[242].

Per G. Gozzelino, poiché la resurrezione significa lo stato della pienezza dell'uomo nella integrità dei suoi elementi, esso si riferisce anche alla dimensione corporea, l'elemento materiale dell'uomo[243]. Per quanto riguarda la terminologia concernente la resurrezione, G. Gozzelino sottolinea che la tradizione teologica ha assunto il linguaggio che riguarda soprattutto la dimensione orizzontale (del prima e dopo) della risurrezione: «risurrezione dei morti», «risurrezione della carne», «risurrezione dei corpi» e non quello dell'esaltazione. La prima formula è strettamene biblica; rimanda all'ampio concetto biblico di vita. Essa tuttavia può anche significare il riduzionismo corporeo in quanto concettualmente è legata ai cadaveri. La seconda, comparsa nel contesto della polemica con la gnosi, può essere legata al pericolo della comprensione riduttiva della resurrezione, benché, se intesa nel senso biblico, può avere il significato integrale (la resurrezione di tutta la carne). La terza, paolina, parla della reintegrazione della materia; è l'unica che distingue una parte dall'insieme. Gozzelino propone di vedere nelle prime due soprattutto il riferimento al futuro assoluto. Solo la terza sarebbe una sottolineatura della dimensione corporea (allora la prima formula include anche l'ultima)[244].

Anche W. Wiederkehr evidenzia il realismo della resurrezione. L'uomo essendo pienamente *homo resurrecturus* è destinato nell'interezza dei suoi elementi alla comunione con Dio, il che sta in opposizione contro qualsiasi tendenza spiritualizzante nell'escatologia[245].

La risurrezione secondo R. Lombardi è l'equivalente di un concetto molto ampio: significa l'adempimento di tutto quello che fa parte della vita presente[246].

[242] Cf. E. Castellucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 199-206. Si vedano anche i riferimenti alle considerazioni di G. O'Collins, il quale sottolinea che la resurrezione significa il risuscitamento della propria storia: «io sono il mio corpo» significa «io sono la mia storia». La resurrezione è «Dio che porta a una personale vita nuova la storia incarnata di ogni persona morta». G. O'Collins, *Gesù risorto*, 213. Cf. E. Castellucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 204.

[243] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 331. Si vedi là anche la polemica con C. Pozo quale rappresentante della sopravalutazione dell'elemento corporeo alla resurrezione.

[244] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 332-334. Cf. *Ibid*., 329. L'autore vede nell'indicazione della CDF concernente la traduzione della formula «carnis resurrectionem» un'eccessiva settorialità riguardante l'accentuazione della dimensione corporea della resurrezione. Cf. *Ibid*., 333 n.30; CDF, «Traduzione dell'articolo "carnis resurrectionem"». In proposito si paragonino anche le riflessioni di C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 281-283.

[245] Cf. W. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, 76-77.

[246] Cf. R. Lombardi, «Dalla morte alla vita», 271.

B. Sesboüe sottolinea la salvezza di tutto l'uomo «considerato nella sua situazione concreta, temporale e storica, dunque fragile e sottomessa alla legge della morte»[247]. Il credo cristiano non promette l'immortalità dell'anima, ma la piena vittoria sulla morte[248].

Un forte accento sulla riassunzione del corpo pone C. Pozo, il quale parla della necessità dell'affermare che il corpo risuscitato avrà anche una certa «continuità di somiglianza morfologica» nei confronti del corpo terreno[249].

Il CCC parlando della resurrezione sottolinea il carattere paradigmatico della resurrezione del Cristo evocando il testo di Lc 24,39[250] nonché il concetto di «corpo spirituale» di 1Cor 15,44. Si accentua anche il legame del corpo risorto con quello terreno dicendo che «[in Cristo] "tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti"»[251]. La risurrezione viene intesa coma la riunione dell'anima con il corpo[252].

Alcuni autori cercano d'inserire in questo contesto la questione del cosiddetto aumento della felicità dell'anima dopo la resurrezione.

Secondo G. Moioli, la teologia non conosce due situazioni diverse nell'escatologia per quanto riguarda il contenuto: una legata all'anima separata, l'altra alla resurrezione. Il punto di partenza riguardo la situazione escatologia dell'uomo è la resurrezione. Solo a partire da essa si deve analizzare la situazione dell'anima separata[253].

Conforme a questa posizione troviamo E. Castelucci per il quale è metodologicamente poco corretto domandarsi se la resurrezione aggiunge qualcosa di nuovo allo stato dell'anima. Il problema va posto a rovescio: il punto d'avvio è lo stato della resurrezione. Allora si giunge alla conclusione che l'anima non vive ancora la pienezza e che sperimenta una certa mancanza[254].

O.F. Piazza sottolinea che la pienezza escatologica si esprime non attraverso l'attesa dell'anima quale condizione diminuita dell'uomo, bensì come «non completa attuazione della sua positività»[255]. La pienezza significa la compiutezza relazionale che coinvolge e richiede anche il corpo[256].

[247] B. Sesboüe , ed., *Storia dei dogmi*, I, 120.

[248] Cf. B. Sesboüe, ed., *Storia dei dogmi*, I, 120.

[249] Cf. C. Pozo, *La teologia dell'aldilà*, 350. Per quanto riguarda la comprensione della resurrezione si veda anche M. Guerra, *Antropologías y teología*, 455-475; CEI, *La verità vi farà liberi*, 584-586.

[250] «Guarda le mie mani e i piedi miei: sono proprio io».

[251] Cf. CCC 999. L'ultima citazione: Concilio Lateranense IV, DH 801.

[252] Cf. CCC 997-998. Cf. L.F. Ladaria, «Credo la risurrezione della carne».

[253] Cf. G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 120.

[254] Cf. E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 212.

[255] O.F. Piazza, «Escatologia individuale e comunitaria», 302-303.

[256] Cf. O.F. Piazza, «Escatologia individuale e comunitaria», 303. La comprensione della resurrezione come la pienezza delle relazioni con gli altri e con il cosmo: C. Greco, «Vita mutatur, non tollitur», 349. Una prova della descrizione della gioia della resurrezione dopo la riunione con il

Praticamente solo C. Pozo si riferisce alla distinzione tra l'aumento intensivo ed estensivo della felicità dopo la resurrezione. L'autore parla dell'aumento intensivo del possesso di Dio, sebbene sia consapevole che non è possibile spiegare in che modo il corpo contribuisca a tale aumento dell'intensità della *visio beatifica*. Il momento delle resurrezione sarà il momento del superamento di una duplice separazione: quella dal proprio corpo e quella dal Corpo mistico di Cristo, che raggiungerà la sua completezza alla parusia[257].

5. La questione dell'immortalità

La forte negazione dell'immortalità dell'anima presente nella teologia protestante, nonché la proposta della resurrezione al momento della morte, comportò da parte di molti teologi una nuova riflessione sull'immortalità dell'uomo.

In risposta soprattutto alle obiezioni da parte protestante è stato approfondito il concetto d'immortalità: legato non direttamente ad una delle qualità dell'anima, bensì appoggiato sul rapporto con Dio e sull'atto creativo. Tale impostazione dell'immortalità viene descritta sia dai rappresentanti dell'escatologia tradizionale che da quella di fase unica[258].

J. Ratzinger riferendosi all'obiezione (soprattutto protestante) alla teologia tradizionale di basare l'immortalità sulla sostanzialità dell'anima, la trova non giustificata, sebbene la opinione sul carattere sostanziale dell'anima faccia parte delle convinzioni dell'ampio numero dei fedeli. Questa posizione non trova il suo riflesso nei classici della teologia e nemmeno in Platone. Parlando dell'immortalità si deve sottolineare che l'uomo insieme a tutta la creazione si trova nel costante dialogo con Dio. Dio stesso è l'immortalità nel senso stretto della parola. Egli è un rapporto (riferimento alla vita intratrinitaria) e pertanto è anche amore e vita.

corpo vedi anche in A. ALFARO, «Die Menschenwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen».

[257] Cf. C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, 303-307.

[258] «Gegen jene evangelische Theologie, die aus unterschiedlichen Gründen seit dem Ersten Krieg historisch unrichtig und einseitig polemisch die Parole aufstelle: Unsterblichkeit der Seele, nein, Auferweckung des Leibes – ja, hat sich die katholische Theologie in ihrer Majorität gewehrt, indem sie zunehmend dem evangelischen Anliegen, einer got-losen menschlichen Selbstmächtigkeit zu wehren, Rechnung trug, aber auf die entscheidende Schwäche einer Ansicht hinwies: Ohne Annahme einer von Gott schöpferisch getragenen Kontinuität könnte von einer Identität des Menschen über den Tod hinaus und damit von einem geschichtlich konkreten, konkret von Gott aus dem Tode, geretteten Menschen nicht die Rede sein». H. VORGRIMLER, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 35-36. Le origini di quest'orientamento di pensiero oltrepassano il periodo da noi analizzato. Cf. A. HULBOSCH, «Biblisches und scholastiches Denken», 133.

La creazione in un certo senso inserisce l'uomo nel dialogo intratrinitario e perciò una parte dell'immortalità di Dio viene riflessa anche nell'uomo. Questo dialogo, nel caso dell'uomo, si effettua tramite l'anima. E' l'anima l'elemento dell'uomo che giunge a Dio appartenendo da una parte al mondo materiale, dall'altra superandolo. Attraverso l'anima l'uomo conosce Dio e in risposta viene da lui chiamato all'amore. Questo dialogo tra Dio e l'uomo continua anche oltre la morte. In questo caso l'idea platonica di vita che proviene dalla verità viene trasformata cristologicamente, mostrando nettamente da chi dipende l'immortalità dell'uomo. La teologia deve evitare di creare un'impressione che si tratti qui soltanto della dimensione della grazia oppure del risultato fondato su una specie di miracolo. E' necessaria anche una riflessione intellettuale al riguardo. Oltre a ciò, se si ammette conseguentemente la formula *anima forma corporis* si deve giungere alla conclusione che il rapporto con Dio appartiene all'essenza dell'uomo; non è invece di carattere aggiuntivo o secondario. In altre parole l'anima è l'apertura esistenziale a Dio. Questa apertura viene data all'uomo da fuori. E' una sua qualità intrinseca ed essenziale, in quanto proveniente dall'esterno, datagli alla creazione. Anche l'immortalità non deriva da un'indipendenza priva di rapporti, bensì proprio da un rapporto: quello con Dio. Il concetto cristiano di immortalità mostra quindi la su totale dipendenza da Dio: è un'immortalità dialogica («dialogische Unsterblichkeit»)[259], consistente nell'«essere accolto nel dialogo con il Creatore»[260]. In

[259] Cf. J. RATZINGER, *Escatologia*, 162-167.169-171. L'effetto della vita opposta alla sua essenza è da parte dell'uomo una vita in contraddizione con se stesso. Cf. *Ibid*., 168-169. Si paragonino le parole di A. Ahlbrecht: «So ist Unsterblichkeit gemäß ihrer tiefsten Bestimmung nichts anderes als ewiger Dialog der Liebe. Wir können nicht aufhören, das Wort der unendlichen Liebe, das uns traf, als Gott uns beim Namen rief, antwortend an ihn zurückzugeben». A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit*, 146.

Il concetto d'immortalità, non come una qualità dell'anima, bensì fondato mediante la relazione dell'uomo nella sua interezza con Dio, è presente nella teologia del secolo scorso in P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, 110-111.114. La differenza tra l'impostazione di Althaus e quella di Ratzinger consiste nel situare la questione dell'immortalità da parte di quest'ultimo non soltanto nel contesto soteriologico, ma in un contesto più ampio: quello della creazione, cosa che in modo più palese esprime l'idea di dialogo. Cf. G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 15. A. Ahlbrecht dimostra le radici dell'impostazione dialogica dell'immortalità nel pensiero personalistico, che a livello dell'escatologia si esprime come «decosificazione» («entsachlichen») nell'escatologia a favore dell'approccio relazionale. Cf. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit*, 145. Si veda là anche la letteratura in proposito.

G. Nachtwei distingue nell'insieme della teologia di Ratzinger sei dimensioni e aspetti dell'immortalità dialogica: presupposto antropologico (speranza della vita oltre la morte basata su «un Altro», amore che è più forte della morte, dialogo come un elemento della natura della persona), base teologica (indistruttibilità della comunione con Dio), mediazione cristologica (resurrezione di Gesù), dimensione comunitaria (la morte di Cristo concerne tutti), aspetto corporeo-cosmico (risurrezione dei morti), dimensione pratica («tutti devono vivere come se Dio esistesse»). Cf. G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 23-69.

[260] J. RATZINGER, «Risurrezione della carne», 161.

questo contesto l'anima è la capacità di esistere in rapporto con Dio che dona l'eternità[261].

Questa linea di pensiero viene condivisa anche da A. Ziegenaus. Se parliamo oggi dell'immortalità, ne parliamo nel senso di un'immortalità dialogica. L'anima è creata e come tale il suo compimento risulta dall'apertura a Dio e non dalle forze proprie. Con tutto ciò l'esistenza dell'anima non proviene soltanto da un agire di Dio che si attua in ogni momento, bensì piuttosto da un'immortalità naturale che va intesa come il dono da parte di Dio dato alla creazione[262].

Una simile veduta ritroviamo in G. Gozzelino che si riferisce allo stato creaturale dell'uomo, il quale esiste in una totale dipendenza dal Cristo. Anche quindi l'immortalità dell'anima ha il carattere totalmente cristico, dato che non esiste una natura pura che potrebbe possedere delle caratteristiche indipendenti dalla creazione e l'esistenza in Cristo. Il possedere l'anima immortale appartiene anche all'ordine della salvezza e come tale è del tutto gratuito. L'immortalità dell'anima è iscritta nell'uomo in vista della sua futura resurrezione, cosa che significa che l'uomo è predestinato alla definitività in Cristo. Non esiste quindi l'opposizione tra l'immortalità dell'anima e la resurrezione. Sono due concetti complementari[263].

Secondo R. Brague l'immortalità è soprattutto l'incontro con Dio. La sopravvivenza scaturisce da questo incontro, ma è una cosa secondaria, dato il primato del concetto di salvezza in questo contesto. La salvezza costituisce l'immortalità. Dio crea l'uomo immortale per renderlo capace di scegliere e ottenere la salvezza[264].

R. Schulte parla dell'incorruttibilità dell'anima come un presupposto della condizione creaturale dell'uomo. La certezza riguardante l'incorruttibilità consiste nella promessa di Dio data alla creazione e non si trova nell'anima stessa[265].

L'idea d'immortalità di carattere dialogico (oppure modelli molto simili) viene condivisa anche dai sostenitori della resurrezione nella morte che negando l'esi-

[261] Cf. J. Ratzinger, «Zwischen Tod und Auferstehung», 222.

[262] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 135. «Schon die alte Kirche stand vor der Frage, ob es sich um eine gnadenhaft-soteriologische oder eine natürlich-ontologische Unsterblichkeit handle. Bei einer gnadenhaften Sicht stellte sich allerdings das Problem der Bestrafung der Gottlosen. Jedoch hielt man gegen hellenistische Positionen von der Ewigkeit, Göttlichkeit und Präexistenz der Seele klar an ihrer Geschöpflichkeit fest. Auch heutzutage begegnet der Gedanke von einer nur gnadenhaften Unsterblichkeit». *Ibid*., 134.

Dell'immortalità dialogica parlano tra l'altro anche Th. Schneider, *La nostra fede*, 453-454; G. Haeffner, «Jenseits des Todes», 778; V. Croce, *Quando Dio sarà tutto in tutti*, 48-49; J. Kremer, *… denn sie werden leben*, 113-114; C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*. Nell'ambito filosofico la dipendenza dell'immortalità dell'anima dalla volontà creatrice di Dio è evidenziata fortemente da J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, 172-178.

[263] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 342-343.

[264] Cf. R. Brague, «L'anima della salvezza», 14-15.

[265] Cf. R. Schulte, «Leib und Seele», 56. Lo stesso: M. Schulze, «Anima separata», 34-35.

stenza dell'anima separata, cercano di fondare l'immortalità dell'uomo su altri fattori.

Di un dialogo in questo contesto parla tra l'altro G. Greshake. L'autore sottolinea che già nell'Antico Testamento la speranza oltre la morte proveniva dal rapporto dialogico dell'uomo con Dio. Anche nel Nuovo Testamento la vita dopo la morte scaturisce dalla comunione con Dio (Lc 20, 37-38). L'uomo che appartiene a Dio ha contemporaneamente anche la vita eterna[266]. E' importante che il fatto dell'incorruttibilità dell'uomo venga fondato dall'essere creato. Se si tratta di un certo fattore naturale, esso sempre proviene dalla condizione creaturale dell'uomo, il quale dal momento della sua creazione è chiamato alla comunione con Dio. L'incorruttibilità scaturisce dall'irrevocabilità del dialogo confermato dall'evento di Gesù Cristo[267].

G. Greshake mette in risalto inoltre che l'alternativa resurrezione o immortalità è specifica per l'impostazione protestante dell'escatologia. Al contrario la questione va trattata in un senso più ampio. E' troppo riduttivo comprendere la questione nella prospettiva secondo la quale l'immortalità dell'anima rilevi la potenza dell'uomo e il carattere monologico dell'immortalità, mentre la resurrezione sottolinei il ruolo di Dio e l'indole dialogica in proposito. Il dialogo tra Dio e l'uomo non necessariamente va ridotto alla situazione dell'impotenza radicale affrontata dall'uomo nella propria morte. Tutta la storia a partire dalla creazione

[266] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 99-100.

[267] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 106.115; Id., *Tod – und dann?*, 35. L'autore menziona cinque punti che riassumono secondo lui il patrimonio di tutta la teologia cattolica riguardo l'immortalità: 1. L'uomo attraverso la creazione stessa viene in modo irrevocabile chiamato alla relazione con Dio. La chiamata di Dio è più forte della morte, pertanto l'uomo è incorruttibile. Tale incorruttibilità è basata tuttavia sulla creazione e sul dialogo con Dio e non su una qualità indipendente dell'uomo. 2. Si deve ammette un *continuum* per assicurare l'identità dell'esistenza prima e dopo la morte. 3. L'incorruttibilità dell'anima non significa che la morte non riguardi tutto l'uomo. 4. L'idea d'incorruttibilità dell'uomo non proviene solo dalla Scrittura, ma ha anche il punto di riferimento nelle capacità conoscitive della ragione. 5. La polarità anima-immortalità e resurrezione dei morti esprime due aspetti dell'escatologia cristiana: individuale e sociale. Cf. Id., «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 252-253. Si veda anche M. Kehl, *Eschatologie*, 274-275.

G. Greshake fa un'osservazione che in realtà l'idea di un qualche carattere dialogico dell'immortalità si trova già negli autori classici. Ad esempio l'immortalità dell'anima in Platone scaturisce non dalle sue capacità interne, bensì dal contatto conoscitivo con l'eterno; non è quindi un'immortalità di carattere sostanziale. Lo stesso è applicabile alla comprensione dell'immortalità dell'anima in Agostino, dove l'anima è la portatrice delle verità eterne e la sua immortalità non è sostanziale, ma proviene da un «dialogo» con l'eternità. La stessa impostazione si trova anche nella scolastica, benché vengano adoperati anche degli argomenti addizionali. L'idea che l'immoralità è ancorata nell'uomo stesso (il carattere monologico dell'immortalità) compare solo nel tardo Medioevo e nell'Illuminismo. Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 90-91.113. Si paragoni in proposito H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 142 dove l'autore sottolinea che l'immortalità era sempre intesa nella teologia come l'effetto dell'agire di Dio.

deve essere compresa come lo sfondo del dialogo tra Dio e l'uomo. La creazione stessa comporta il fatto che l'uomo in modo permanente conduce la vita davanti a Dio, dotato di libertà ed autonomia, ma allo stesso tempo chiamato alla responsabilità. Il suo essere-posto-davanti-a-Dio appartiene pienamente alla sua natura nel grado che egli non termina d'esistere alla morte. In passato, poiché la teologia cristiana aveva bisogno di esprimere il fatto del compiersi dell'esistenza dell'uomo nella morte e di salvaguardare l'identità del soggetto, utilizzava il concetto d'immortalità dell'anima. Ma questa idea voleva dire soprattutto che l'esistenza dell'uomo proviene da Dio e che come tale è proprio un'esistenza davanti a lui; essendo tale essa doveva superare il limite della morte. Ciononostante anche se la tradizione per tanti secoli si serviva del concetto di anima e della sua immortalità per esprimere l'indistruttibile legame dell'uomo a Dio, l'uso di questa categoria in quanto facente parte di un concreto sistema antropologico e metafisico non è obbligatorio. Importante rimane quello che tramite questo concetto si volesse esprimere: non l'idea di una monologica autosufficienza da parte dell'uomo, bensì il dialogo tra Dio e la sua creatura. Oltre a ciò, nei confronti del giudizio che seguiva il momento della morte, l'idea di anima immortale sottolineava l'inevitabilità della responsabilità che una volta sarebbe stata sottomessa alla valutazione[268]. Il culmine del dialogo tra Dio e la creazione si trova in Gesù Cristo, che nella sua morte-resurrezione sperimentò che Dio non abbandona la creazione nella morte. Il concetto di immortalità e quello di resurrezione non sono reciprocamente opposti, ma del tutto complementari[269]. Tuttavia, per dei motivi del tutto diversi della teologia protestante: non soteriologici, ma ermeneutici, anche la teologia cattolica ha posto la domanda se è necessario mantenere l'uso del concetto di anima e di immortalità insieme all'immagine di una resurrezione corporea, se essi provengono da una determinata impostazione antropologica[270] e se a simili conclusioni si può arrivare adoperando l'idea della resurrezione nella morte. Se il dialogo tra Dio e l'uomo prende le mosse dalla creazione e si realizza attraverso lo scambio della libertà di Dio e dell'uomo, tale dialogo deve significare anche qualcosa per Dio. Incontro a siffatto postulato va la proposta della resurrezione nella morte. In tale impostazione la resurrezione non è soltanto un atto inteso come

[268] Pertanto nasce un'incoerenza nella teologia protestante la quale soltanto in Dio trova la continuità dell'identità personale. Ciò comporta la conclusione che i dannati vengono semplicemente annichilati ed elimina l'inevitabilità della responsabilità dell'uomo delle proprie opere. Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 110.

[269] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 108-111. L'autore sottolinea che la Chiesa nel periodo della controversia gnostica conosceva la resurrezione dei morti quale concetto permettente di salvaguardare la continuità tra la storia e il suo compimento contro le vedute gnostiche che vedevano la pienezza subito dopo la morte nel caso della sola anima. Non si può quindi obiettare al concetto di anima la provenienza gnostica. Cf. *Ibid*., 112.

[270] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 114.

l'iniziativa di Dio che incontra una certa passività da parte dell'uomo, bensì la resurrezione è paragonabile ad un dialogo, in cui anche Dio riceve qualcosa in risposta: la vita dell'uomo compiuta nella morte. Tale morte significa anche per Dio l'entrata nell'ambito del suo dominio di un frammento del mondo e della storia, interiorizzati nell'uomo[271].

La teologia cattolica non ha mai visto la questione dell'immortalità e della resurrezione come due concetti opposti o contraddittori. La speranza della resurrezione non scaturisce soltanto dai dati biblici, bensì è accessibile alle capacità conoscitive dell'uomo almeno come una possibilità di una vita compiuta oltre la morte[272].

Secondo H. Kessler l'ammissione della soluzione di un'immortalità dialogica rende superfluo la necessità del parlare di un elemento che garantisce l'identità della persona e che come tale sopravvive il momento della morte. Se il morire e la morte stessa vengono interpretati come un processo dialogico tra due libertà (di Dio e dell'uomo), chi muore si incontra con Dio, il suo creatore, il sostenitore della sua vita e la sua salvezza. L'uomo muore in Dio («in Gott hinein») e come tale viene risuscitato in *punctum mathematicum* della sua morte, cosa che salvaguarda la sua identità[273].

[271] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 355-356. Si veda anche *Ibid*., 351-352; Id., «Die Alternative "Unsterblichkeit der Seele" oder "Auferstehung des Fleisches"», 19-21. «Seele ist [...] jener innerste Seinsgrund des Menschen, der als dialogische Grundbeziehung zu Gott konstituiert ist, eine Beziehung, die auch da durchhält, wo alle anderen Beziehungen, in denen der Mensch steht und die man "Leib" nennen mag, im Tod genommen werden». Id., «Zum Problem einer theologischen Unsterblichkeitsbegründung», 306.

[272] Cf. G. Greshake, «Tod und Auferstehung», 115. «Für katholisches Verständnis gründet Hoffnung über den Tod hinaus nicht *ausschließlich* in der Offenbarungsbotschaft, sondern sie besitzt einen Bezugspunkt im menschlichen Erkennen, wie sie auch einen Bezugspunkt im menschlichen Sein hat, und darum kann sie auch durch die Idee einer philosophischen gewonnenen Unsterblichkeit plausibel machen und denkerisch verantworten». Id., «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen», 251. «Gegenüber der neuzeitlichen *Alternative* Unsterblichkeit oder Auferstehung, wie sie in der evangelischen Theologie entstand und sich dort ursprünglich als Chiffre, dann als Extrapolation der Grundthese von der alle geschöpfliche Vermittlung ausschließenden Diskontinuität zwischen Mensch und Gott, Mensch und Gnade, Schöpfung und Erlösung versteht, ist mithin in der *Zuordnung* von Unsterblichkeit und Auferstehung, wie sie die katholische Tradition kennt, der Gedanke der ontischen und noetischen *Vermittlung* von Menschen und Gnade, Schöpfung und Erlösung, Geschichte und Vollendung aufgehoben». Id., «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 113. Come sottolinea A. Orbe l'opposizione fra l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei morti è ad esempio del tutto estranea per i Padri preniceni. L'immortalità viene ascritta alla volontà di Dio. Cf. A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, II, 441.

[273] Cf. H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi», 89-90. «So fällt der Sterbende in seinem Tod nicht in Nichts [...], sondern – recht verstanden – "in die Auferstehung hinein", so daß der Tod für den Glaubenden im Grunde gar keine eigene Wirklichkeit mehr ist und hat, sondern nur die – empirisch freilich mehrdeutige – "Vorderansicht" des ewigen Lebens bildet. Sterben (und Tod) als Hinübergang, als Lebenshingabe und Entgegennahme des neuen Lebens in einem. Lebenshingabe und Aufgang des neuen ewigen Lebens zugleich im Tode», *Ibid*., 90.

Una visione dell'immortalità presenta anche M. Kehl facendo notare l'importanza della libertà dell'uomo. In un certo modo si può ammettere che è la libertà che sopravvive la morte e garantisce l'identità dell'uomo dopo il *transitus* come lo faceva durante la vita. L'uomo è stato creato dall'amore di Dio che gli dichiara il suo incondizionato «si», e che lo dota della possibilità di rispondere con il suo proprio «si». Pertanto nell'uomo si trova una forza, proveniente da fuori, che è più potente della morte e mediante la quale l'uomo può dare la sua libera risposta al «si» di Dio anche oltre il confine della morte. Il fondamento di tale impostazione si trova nella morte e nella resurrezione del Cristo, il quale ha liberato la nostra libertà dalla mortale chiusura a Dio mediante il suo «si» seguito dal «si» del Padre, cioè dalla resurrezione[274].

Nel *Nuovo libro della fede* la speranza cristiana dell'immortalità si fonda sulla fedeltà di Dio. Egli creò l'uomo in quanto suo interlocutore e non lo può abbandonare nel momento della morte. Questa convinzione non è un egoismo, ma la conseguenza dell'atteggiamento della fede il cui oggetto è Dio stesso[275].

Secondo F.-J. Nocke la resurrezione viene garantita da Dio stesso in quanto amore. Siccome Dio è l'amore e la fonte di ogni amore, l'amore stesso è più forte della morte. In un certo modo quindi si può dire che «Dio fa l'uomo risorgere»[276] creandolo capace all'amare. Dio diventa il garante che il mio amore giungerà alla sua meta[277].

Anche W. Breuning fa riferimento alla realtà creaturale dell'uomo. L'atto creatore di Dio non può essere annullato attraverso la morte. Nella polemica contro la posizione platonizzante nella teologia cristiana non si deve sopravvalutare l'irrilevanza dell'uomo rispetto a Dio, caratteristica per una parte delle posizioni protestanti. L'uomo quale creatura appartiene sempre a Dio[278]. La resurrezione delinea il carattere di Dio stesso che viene incontro all'impotenza radicale dell'uomo, la

[274] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 280-281. Si veda anche Id., *Und was kommt nach dem Ende?*, 120 dove viene messa in rilievo l'idea di fedeltà di Dio nei confronti delle sue creature. La fedeltà di Dio è il garante decisivo dell'immortalità. Lo stesso autore sottolinea che dall'inizio l'ammissione dell'antropologia dualistica significava una correzione nei confronti dell'impostazione originaria (cioè greca, platonica). La teologia cristiana parlava sempre dell'immortalità dell'anima quale dono di Dio. Né la teologia medievale né quella antecedente fondava l'immortalità in modo sostanziale. Ad esempio per Agostino l'immortalità dell'anima scaturisce dal suo essere creata da Dio e a sua immagine. Tale visione viene condivisa anche da Tommaso e da tutta la scolastica. Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 268.272-273.

[275] Cf. Ch. Schütz, «Compimento», 476.

[276] F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, 157.

[277] Cf. F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, 157.

[278] «L'uomo non può volgersi al "nulla" dal quale è stato creato, altrimenti ciò che egli è e fa sarebbe "nullo". Lo può fare soltanto abbandonando quella realtà per la quale è stato creato. Ma a questa realtà egli rimane destinato anche nel caso in cui voglia annientarsi. Ogni tentativo volto alla nullificazione dell'uomo ha delle conseguenze ben peggiori di quelle che potrebbe avere il desiderio di "non-essere-più". Qui Platone si presenta piuttosto come difensore di quel rigore che traspare dal-

quale si esprime nel momento della morte. Dio tuttavia non ricrea l'uomo, ma lo risuscita dai morti[279].

6. Valutazione della portata dogmatica di alcuni documenti magisteriali riguardanti l'escatologia

L'oggetto della discussione riguardante la soluzione antropologica sulla questione dello stato intermedio trova la sua continuazione anche per quanto riguarda il contenuto delle formule dogmatiche, particolarmente del Concilio di Vienne, della bolla *Benedictus Deus* e del Lateranum V[280].

Alle osservazioni maggiormente citate in proposito appartiene l'opinione espressa da K. Rahner, secondo la quale l'esistenza dello stato intermedio compresa nella *Benedictus Deus* non è un dogma e come tale può essere l'oggetto do una libera discussione teologica. Secondo Rahner, la bolla non si occupa in primo piano dell'esistenza di uno stato intermedio avendo come scopo delle affermazioni di altro tipo, benché in se stesse legate intrinsecamente allo stato intermedio. Nondimeno lo stato intermedio come tale non è lì l'oggetto dell'insegnamento infallibile. Il documento senza dubbio intese a sottolineare la salvezza del corpo e dell'anima senza che il presupposto stesso acquisisca il valore vincolante. Se si può salvaguardare la verità centrale del documento in un altro modo, non si è obbligati a fare riferimento allo schema rappresentativo dello stato intermedio contenuto nella bolla[281]. Esso rimane solo una tappa nello sviluppo della teologia legata alla ricerca del modo di conciliare due dimensioni dell'escatologia: individuale e universale[282].

Quanto alla concordanza dell'idea della resurrezione nella morte con le asserzioni e definizioni del Magistero conciliare, G. Greshake osserva riguardo al Concilio di Vienne che la sua affermazione fu finalizzata ad accentuare l'unità dell'uomo nei confronti delle forti tendenze che facevano distinzione tra la vita spirituale

l'annuncio biblico del giudizio. Con la morte l'uomo non sfugge a Dio. E questa è una proposizione genuinamente cristiana». W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 414.

[279] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 412-414.

[280] Si veda la letteratura più citata dagli autori del dibattito sullo stato intermedio: R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele* (lo sfondo filosofico e teologico del concilio di Vienne); P. Giannoni, «La definizione del Concilio di Vienne sull'anima»; M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII*; F. Lakner, , «Zur Eschatologie bei Johannes XXII», J. Gil Ribas, «Les categories subjacents a la "Benedictus Deus"»; M. De Andrea, «Il razionalismo di P. Pomponazzi»; A. Deneffe, «Die Absicht des V. Laterankonzils».

[281] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 558-559.

[282] Cf. K. Rahner, «A proposito dello "stato intermedio"», 563.

e quella sottomessa ai sensi. Come tale la dichiarazione fu espressa nel linguaggio dell'epoca, il quale non è vincolante. L'obiettivo della definizione è rivolto contro la visione del tutto dualistica dell'uomo. La *Bendictus Deus* volle ribadire l'immediatezza della visione di Dio senza un intervallo temporale, anche adoperando il sistema antropologico della sua epoca. Tale antropologia non ha il carattere vincolante, ma esprime il doppio aspetto della vita umana, la quale da una parte è indirizzata verso la trascendenza, dall'altra invece è legata alla dimensione materiale del creato. La distinzione tra i due aspetti mantiene la sua attualità[283]. La medesima chiave va applicata alla definizione del Lateranum V che si pronunciò a proposito dell'anima individuale. La dichiarazione conciliare non fu motivata dalla volontà di dogmatizzare il concetto dell'anima separata, bensì dal desiderio di confermare l'immortalità personale rispetto all'idea dell'immortalità impersonale-universale, che proveniva dall'aristotelismo arabico del tempo. L'essenza della definizione consiste nella constatazione che la morte non significa l'annientamento dell'uomo individuale. L'uomo ottiene l'immortalità da Dio proprio come l'essere individuale. Il linguaggio di cui si servì il Concilio è ilemorfico, ma la questione è del tutto secondaria, essendo la terminologia esclusivamente di carattere ausiliare.

Per quanto riguarda le dichiarazioni del Concilio di Vienne anche H. Vorgrimler è del parere che il fatto dell'introduzione a livello magisteriale della dottrina dell'anima come la forma del corpo, non abbia il carattere del dogma. Si tratta della verità cattolica dell'insegnamento ordinario[284].

Riguardo alla definizione racchiusa nella *Benedictus Deus* G. Moioli (appartiene ai sostenitori dell'impostazione tradizionale dello stato intermedio) esprime l'opinione che il documento volle risolvere la questione della retribuzione immediata e non definire lo stato dell'anima separata. «Non si può dunque presentare, come fosse una conclusione teologica derivata dal documento definitorio, la definizione della resurrezione in termini di riassunzione del proprio corpo»[285]. Lo schema concettuale utilizzato dal documento riflette l'impostazione comune della sua epoca[286]. Quanto alla dichiarazione del Concilio Lateranense V, per l'autore

[283] Cf. G. Greshake, «Das Leib-Seele-Problematik», 181-184; Id.,«Theologiege- schichtliche und systematische Untersuchungen», 238.

[284] Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 148. Si veda anche riferimento ad altri autori.

[285] G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 108. Cf. *Ibid*., 174.

[286] Cf. G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 108. Così anche F.-J. Nocke, *Escatologia*, 119-120. G. Moioli aggiunge: «Una definizione adeguata di risurrezione non sembra data *ex professo* da alcun documento del magistero ecclesiastico (come del resto, riteniamo si debba dire a proposito della morte dell'uomo). Ma l'indicazione della continuità, anzi dell'identità tra l'uomo che muore e l'uomo che risorge sembra bene mostrare essa non può supporre una vera annichilazione dell'uomo, e una vera sua ri-creazione da parte di Dio (intese cioè rigorosamente come riduzione al non-essere; e come inizio radicalmente originario: *ex nihilo ad esse*). In ogni ipotesi […] il cattolico non potrebbe supporre la morte come annichilimento totale dell'uomo: essendo dogmaticamente definita l'immortalità costitutiva dell'anima umana individua». G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 112.

questa definizione non può essere ritenuta quale definitoria rispetto allo stato intermedio, sebbene lo ammetta. La soluzione presentata dal concilio è strettamente antropologica e come tale non mira a risolvere la problematica escatologica della risurrezione né quella dell'anima separata[287].

J. Ratzinger sottolinea che il punto centrale della *Benedictus Deus* riguarda la cristologia. Il suo vero punto di riferimento è l'ascensione del Cristo, il quale evento ha carattere antropologico-storico; dall'ascensione il cielo è aperto per l'uomo, ed egli, oltrepassando il confine della morte, viene accolto da Dio come giustificato. La *Benedictus Deus* conclude il processo della cristologizzazione delle immagini escatologiche presenti dall'epoca patristica e provenienti dal giudaismo intertestamentario. Quello che all'epoca della formazione della dottrina cristiana fondamentale era soltanto un sottosfondo, dato che la teologia si concentrava sul fatto della resurrezione, viene nel quattordicesimo secolo ordinato e ottiene la forma definitiva nel contesto strettamente cristologico. Se viene mantenuta l'idea di un *intermedium*, esso riguarda la distinzione tra «la determinazione definitiva personale e quella cosmico-storica della cristologia (e insieme del destino umano)»[288].

Lo stesso pensiero viene condiviso anche da G. Gozzelino. Il testo della *Benedictus Deus* non può essere considerato quale riassunto dell'escatologia; non è neanche la definizione dello stato intermedio o dell'anima separata. La bolla parzialmente recupera una certa trascuratezza dell'aspetto individuale dell'escatologia caratterizzante sia il Nuovo Testamento che lo sviluppo ulteriore della dottrina. Essa supera definitivamente anche ogni residuo del pensiero veterotestamentario in proposito. Lo scopo del documento è di definire l'immediatezza della retribuzione. Il documento si basa su un dato cristologico: sull'evento dell'ascensione. Se Gesù è «già» in cielo, allora anche chi muore trova l'*eschaton* già aperto[289].

[287] Cf. G. Moioli, *L'«Escatologico» cristiano*, 108.

[288] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 151, cit. 152. La sistemazione di uno stato intermedio, quando svanisce definitivamente l'idea di *sheol*, permette in seguito di definire il purgatorio trattandolo come una realtà separata. Cf. *Ibid*., 151.

[289] Cf. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, 218-219.

Quanto alla questione antropologica nella *Benedictus Deus* P. Schoonenberg scrive: «Mi sembra […] rimanga problema aperto se la condizione delle anime separate nel periodo intermedio sia questione di dottrina cristiana o di antropologia». P. Schoonenberg, «Credo nella vita eterna», 127. Del carattere non definitorio dell'impostazione antropologica adoperata nelle principali dichiarazioni magisteriali sopramenzionati si esprimono anche O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, 103-104; G. Blandino, «La rivelazione e l'immortalità», 223; A. Schmied, «Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie», 53; J.L. Ruiz de la Peña, «Die Frage des "Zwischenzustandes"», 96; Id., «Sobre el alma», 391; L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 136-137. Là si trovano anche i riferimenti a una letteratura più ampia.

Della mancanza di una attestazione definitoria da parte del Magistero a proposito dello stato intermedio parla O.F. Piazza, «Escatologia individuale e comunitaria», 285.

Vi sono anche opinioni che comprendono il carattere vincolante dei suddetti documenti in modo più ampio, inclusa l'esistenza dello stato intermedio.

Per C. Pozo la *Benedictus Deus* costituisce la conferma dogmatica della sopravvivenza dell'elemento cosciente chiamato anima. L'essenza della formulazione dogmatica non può essere limitata solo all'affermazione della non dilazione della retribuzione piena. Il documento non si concentra esclusivamente sulla problematica sollevata da Giovanni XXII, ma sviluppa anche altri aspetti dell'escatologia come per esempio la questione del giudizio universale dei risuscitati, contrapponendo lo stato della resurrezione alla situazione previa dell'esistenza delle anime. La stessa valutazione va applicata alla definizione del Lateranum V. L'oggetto della definizione conciliare non fu solo l'immortalità personale in chiave antiavverroista. Vi sono in realtà due questioni che diventano l'oggetto della definizione: «animam intellectivam mortalem esse, *aut* unicam in cunctis hominibus»[290]. Inoltre è storicamente falso ritenere che il pericolo dell'averroismo era l'unico motivo della definizione conciliare. Nel concilio fu presente tra l'altro un argomento legato all'intenzione di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima[291].

In maniera vincolante vengono considerate le asserzioni antropologiche del Concilio Lateranense V da A. Albrecht, il quale parla del carattere definitivo dell'impiego dell'impostazione aristotelo-tomistica almeno a livello dei suoi presupposti[292].

Per A. Ziegenaus la bolla *Benedictus Deus* vuol dire la conferma univoca dell'esistenza dello stato intermedio[293].

Il modello antropologico adoperato nei documenti magisteriali medievali viene ritenuto vincolante in modo assoluto da G. Cavalcoli[294].

7. Conclusioni

L'accentuazione della cosiddetta escatologia delle anime, la pratica sottolineatura della superiorità dell'anima nell'ordine della salvezza legata di conseguenza direttamente alla marginalizzazione dell'idea della resurrezione dei morti, nonché

[290] DH 1440.

[291] Cf. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 276-278.

[292] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit*, 142. Altrove l'autore precisa la sua posizione secondo la quale la definizione conciliare significa solo che «das menschliche Ich als das einzeln von Gott gerufene und ihm einzeln verantwortliche in bleibender Angelegtheit auf Leiblichkeit durch den Tod hin das Objekt der Treue und Liebe Gottes bleibt». *Ibid*., 144.

[293] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 64.

[294] Cf. G. Cavalcoli, «L'escatologia nel recente Magistero», 14-16.

le difficoltà riguardanti la comprensione dello stato dopo la morte presentato come sopravivenza dell'*anima separata*, comportarono la ricerca di una soluzione a livello antropologico che potrebbe evitare diverse aporie e incongruenze in questo campo.

L'argomentazione a favore di una soluzione nuova e complessiva prende avvio dalle considerazioni riguardanti la struttura dell'uomo. Sia la negazione della fondatezza della divisione dicotomica dell'uomo a vantaggio della visione unitaria, sia il rilievo dell'unità del composto umano, rendono impossibile la sussistenza di un solo elemento: *anima separata*. La discussione si richiama oltre a ciò alla comprensione dell'uomo a livello delle scienze naturali e della filosofia che rappresentano un pensiero riguardo alla visione dell'uomo. Inoltre, si fa riferimento alla visione biblica dell'uomo, che è del tutto unitaria, essendo, secondo molti autori, l'esistenza dell'anima insieme al pertinente modello antropologico nella Bibbia l'effetto dell'influsso del pensiero greco nella sua versione platonica, a differenza del sistema originario semitico.

Come soluzione della questione viene proposta l'esistenza della dimensione materiale dell'uomo dopo la morte, intesa come l'effetto della reinterpretazione del concetto di materia in base alla distinzione *Leib*/*Körper* e come conseguenza del processo dell'interiorizzazione della materia dall'uomo durante la vita. Questi presupposti portano alla conclusione che in realtà la resurrezione dei morti ha luogo nel momento della morte e come tale essa non consiste nella riassunzione del corpo dall'anima alla fine dei tempi, bensì è, a parte di raggiungimento dello stato della pienezza, la conseguenza della fedeltà di Dio, che mantiene l'esistenza dell'uomo oltre la morte. Viene preservata l'identità personale insieme alla storia dell'uomo. La materialità della resurrezione così intesa è, secondo i sostenitori della proposta, l'ultima conseguenza dell'ammissione del presupposto tommasiano *anima forma corporis* nonché dell'abbandono dello schema immaginativo condizionato da vari fattori storici. Oltre a ciò, la proposta nuova supera definitivamente la tensione concettuale tra la resurrezione e l'immortalità dell'anima. Si deve notare che l'impostazione nuova non elimina totalmente uno stato intermedio, dato che l'uomo risorto nel momento della morte vive in attesa della fine del mondo che per l'individuo significherà tra l'altro la pienezza a livello dei rapporti.

In risposta alla reinterpretazione della resurrezione si mette in risalto la fondatezza della divisione tradizionale anima-corpo, rilevando tuttavia che si tratta non di un dualismo, ma di una dualità. Si ritiene attuale la convinzione della sussistenza di un elemento dell'uomo dopo la morte, che mantiene la sua identità, personalità e funzioni come coscienza e volontà e il quale è legato a una carenza ontologica proveniente dall'abbandono del mondo e della corporeità. Quanto alla terminologia e dettagli legati alla descrizione di questo stato v'è una differenziazione tra gli autori. Oltre a ciò, in questo contesto si sottolinea l'originalità dell'interpretazione cristiana del concetto di anima rispetto al pensiero greco. Quanto

alla comprensione della resurrezione si nota l'abbandono dell'interpretazione legata alla riassunzione del corpo a vantaggio della dimensione relazionale, inclusa tuttavia la materialità intesa in senso fisico.

Durante la discussione è emersa anche la questione dell'immortalità dell'uomo. Entrambi le parti del dibattito sottolineano la sua esclusiva dipendenza da Dio, totale gratuità. E' molto diffusa l'impostazione che parla dell'immortalità compresa in chiave del dialogo tra Dio e la creatura. Tuttavia esistono delle differenze legate ai presupposti ammessi. I sostenitori della resurrezione nella morte evidenziano che tale dialogo culmina nel momento della morte come la resurrezione. Nell'impostazione opposta si rileva il carattere dialogico dell'immortalità adoperando il termine anima. L'anima gode dell'immortalità come del dono proveniente dall'atto creativo.

Capitolo IV

Compimento del mondo materiale

La discussione sullo stato intermedio è legata anche alla problematica del compimento del mondo. La fine del mondo, del cosmo e della storia, costituivano sempre un elemento essenziale della dottrina escatologica cristiana quali elementi dell'evento parusiaco. La dottrina tradizionale, creando uno spazio per l'esistenza di uno stato intermedio tra la morte dell'individuo e la fine dei tempi ammetteva un certo parallelismo o dipendenza dello stato dei defunti dall'evento conclusivo. Questo modello cessa di essere unico quando appare l'interpretazione della parusia che sposta gli *eschata* al momento della morte dell'uomo. Come conseguenza si ha anche una nuova interpretazione del compimento del mondo. In questo capitolo vogliamo esaminare in quale modo le proposte nuove riguardanti il compimento possano influire sul carattere o sulla fondatezza del parlare di un *intermedium* tra la morte e il compimento del mondo.

Nell'esaminare la questione si deve tener presente un ampio contesto della problematica. Lo spostamento degli *eschata* nel momento della morte è il risultato della concentrazione antropologica: di una nuova posizione dell'uomo rispetto al mondo. L'interpretazione del compimento del mondo materiale è situata sulla linea delle trasformazioni della comprensione di tutto il rapporto uomo-cosmo che hanno luogo non soltanto nella teologia. Il fenomeno prende le mosse nell'ambito extrateologico dove il cosmocentrismo tradizionale (tipico della epoca postcopernicana in Occidente), negli ultimi decenni cede il campo ad un nuovo antropocentrismo. Simultaneamente, in teologia, a partire dagli anni Sessanta e Settanta, possiamo osservare una riduzione del trattato sulla creazione i cui esempi sono

visibili, ad esempio, nel *Catechismo olandese* o nel *Nuovo libro della fede*[1]. Nell'ambito delle riflessioni escatologiche tale antropocentrismo manifesta anche una rivalutazione della posizione dell'uomo nel compimento dell'universo. Questa riconsiderazione del ruolo dell'uomo non è rimasta ininfluente sul contenuto delle asserzioni circa il destino dello stesso e del cosmo[2].

Il contesto della questione diventa completo quando siamo consapevoli che questi orientamenti coincidono paradossalmente con un'altra tendenza nella teologia cattolica (e non solo in quella cattolica). Si tratta di uno spostamento di accenti che ebbe luogo a partire dagli anni Cinquanta. Esso tentò di superare l'impostazione tradizionale del trattato *De novissimis*, che collocava in primo piano il compimento dell'uomo individuale, non prestando molta attenzione alla problematica del mondo nuovo. La grande svolta nell'escatologia cattolica ha portato al rovesciamento degli accenti in proposito, mettendo in evidenza il ruolo e la posizione dell'escatologia universale e cosmica rispetto a quella individuale[3].

La questione va considerata nella prospettiva della comprensione della fine del mondo come compimento. Tutta la tradizione cristiana collegava la parusia di Cristo, l'evento conclusivo della salvezza, non solo con la fine della storia, ma anche con la venuta di un mondo nuovo. La storia della teologia denota due diversi modi di considerare il problema. Il primo vede il futuro come superamento di tutto quello che appartiene all'eone presente; il mondo nuovo dovrebbe nascere dalla distruzione di quello vecchio. La seconda impostazione considera il futuro non come distruzione, bensì come compimento, allargando la prospettiva della speranza in genere anche alla dimensione cosmica[4].

[1] La tendenza come tale risale alla teologia liberale: «Schon die liberale Theologie reduzierte Theologie auf Anthropologie, Seinsaussagen auf Sinnaussagen, eine Tendenz, die sich [...] heute [1976] auch in der katholischen Theologie auszubreiten beginnt. Naturwissenschaft und Theologie haben sich dann nichts mehr zu sagen». W. Kasper, «Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion», 94.

[2] Cf G. Canobbio, «Fine o compimento?», 208-209.

[3] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 225-226.

[4] Anche se la seconda prospettiva è relativamente recente, si deve notare che di un compimento si parlava anche nella teologia neoscolastica. Tuttavia la comprensione della parola era prevalentemente diversa dal modo ammesso nella teologia odierna, che l'intende piuttosto nel senso di un processo graduale. «Per mantenere la differenza tra la fine/il compimento dell'umanità e quelli del cosmo la prospettiva tradizionale presentava prima la resurrezione universale, poi la palingenesi dell'universo, indicata con la metafora biblica "nuovi cieli e nuova terra". Il *novissimum* risultava comunque come fine del mondo attuale, anche quando lo si descriveva come compimento: tutta la vicenda umano/cosmica nella sua configurazione attuale era ritenuta portare dentro di se un necessario destino di morte». G. Canobbio, «Fine o compimento?», 207-208.

1. Il rapporto tra l'uomo e il mondo

Rispetto al tema analizzato, a livello escatologico, la modifica decisiva concernente la relazione tra l'uomo e il cosmo è legata a L. Boros e a G. Greshake, avendo come sfondo la nuova concezione di questo rapporto proveniente soprattutto dal pensiero evolutivo teilhardiano. Nel pensiero di Teilhard il processo dell'evoluzione dell'universo consiste in tre fasi fondamentali: il tendere della materia verso la vita, della vita verso lo spirito e dello spirito verso il suo fine soprannaturale. Nel caso del rapporto uomo-materia quest'ultima viene inclusa nel processo della maturazione dello spirito umano. Questo rapporto diventa sempre più dinamico anche a livello personale: attraverso il processo del divenire l'uomo crea e arricchisce la sua personalità nel grado in cui assorbe in sé tutto quello che si trova al di fuori. In Teilhard l'uomo tra l'altro interiorizza la materia, benché essa non cessi di esistere come materia, mantenendo il suo carattere previo[5]. Tale impostazione viene definita dall'autore come dinamizzazione dell'illemorfismo aristotelico. Questo processo ha due direzioni: da una parte osserviamo la maturazione dell'uomo, e dall'altra il fenomeno opposto: l'ominizzazione del mondo[6].

1.1 *L. Boros – processo dell'interiorizzazione del cosmo*

In campo strettamente escatologico il pensiero di Teilhard de Chardin trovò ripercussione soprattutto negli scritti di L. Boros. Anche secondo quest'ultimo il cosmo intero si evolve verso la vita, e conseguentemente verso la comparsa della forma cosciente nonché dello spirito. L'uomo è il culmine dell'evoluzione, e tutto il mondo va considerato come un insieme che si trova nel costante divenire verso di lui. Il processo dello sviluppo crea forme sempre più complesse nella materia inorganica, e forme sempre più complicate in quella organica, raggiungendo la sua meta nell'uomo. Quest'ultimo costituisce il punto in cui si concentrano tutte le

[5] Vi sono delle difficoltà per quanto concerne la comprensione della materia in Teilhard de Chardin. Riguardo le sue conclusioni escatologiche sembra tuttavia mantenere una trasformazione finale della materia che può essere compresa non come la sua totale spiritualizzazione nel senso di un assorbimento. L'autore ritiene una reale trasfigurazione del cosmo sulla base della solidarietà di Cristo ed anche dell'uomo con l'universo materiale. Cf. C. Molari, «Rivisitazione di un modello», 147. Si veda anche G. Scalmana, «La fine del tempo tra scienza e teologia», 176-181, part. 179-180; H. de Lubac, *Il pensiero religioso di Padre Teilhard de Chardin*, 173-187.

[6] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 170. Le idee vicine concernenti il mondo in quanto ambiente dell'uomo sono espresse anche da K. Rahner, «Il corpo nel piano della redenzione», 24-25.

energie del mondo, diventando così l'unità di tutta la natura e la più alta unità del divenire del mondo[7].

Secondo Boros, il processo di sviluppo è caratterizzato di una doppia finalità. Da una parte abbiamo sempre a che fare con una crescita, con un progresso che «restringendosi» («die Verengung der Evolution») culmina nella comparsa dell'uomo; d'altronde esiste un'altra dimensione di questo processo che consiste nell'emergere di una profondità, di una dimensione interna dello sviluppo stesso. Da questo punto di vista il restringersi del processo dello sviluppo diventa paradossalmente la sua ampia apertura alla dimensione interiore («Innerlichkeit»). Contemporaneamente, durante lo sviluppo si manifesta libertà, come fattore decisivo del processo del divenire. La dimensione di libertà, intesa come una qualità, significa anche un certo «distanziarsi» del cosmo da se stesso. Nella comparsa della libertà s'intravede un salto qualitativo: si evidenzia nel cosmo una sua caratteristica che lo arricchisce e allo stesso tempo lo «distanzia» rispetto allo stadio della pura materialità. In questo senso, il mondo in un certo qual modo «muore» («hineinsterben») in colui che è il portatore della libertà cioè nell'uomo per acquisire la dimensione interiore («Innerlichkeit»). Analogamente, un tale processo ha luogo durante la vita dell' uomo singolo che deve entrare pienamente nella sua dimensione interiore (in un certo senso anche «hineinsterben») per aprirsi a quello che è l'assoluto; attraverso questo processo egli si apre anche al mondo intero[8]. Secondo Boros la maturazione del cosmo alla forma spirituale raggiunge il suo fine nelle relazioni intraumane, nell'amore. Così lo sviluppo evolutivo dell'universo intero a partire da un certo punto avviene attraverso l'uomo e nell'uomo[9]. «Noi portiamo nel nostro intimo la potente spinta evolutiva dell'universo che si manifesta in noi particolarmente come sogno, desiderio, irrequietezza, speranza ed inquietudine»[10].

Questo rapporto tra l'uomo e il cosmo acquisisce una forma nuova nella morte dell'individuo. La morte non è soltanto un evento chiuso che riguarda l'uomo singolo; al contrario, essa va considerata come un evento che si situa alla fine della catena delle trasformazioni qualitative che contribuiscono a tutto il processo dell'evoluzione, il quale trova il suo fine ultimo in Dio[11]. «Quando nel suo destino individuale raggiunge Dio, l'uomo non segue soltanto la propria perfezione, ma con

[7] Cf. L. Boros, «Leib, Seele und Tod», 93.

[8] Cf. L. Boros, «Leib, Seele und Tod», 93-94.

[9] Cf. L. Boros, *Esistenza redenta*, 37-38.

[10] L. Boros, *Esistenza redenta*, 14-15.

[11] Boros si serve di una dialettica del progresso che ha il suo punto di avvio nella pura materialità e culmina nella spiritualizzazione della realtà, il che rende possibile il suo contatto con l'Assoluto. L'autore include in questo processo l'evento della morte: "Die Welt verbraucht sich und wird so zum Menschen; der Mensch verbraucht sich und wird so zur innerlichen Person; diese Person verbraucht sich im Tode und wird so zu etwas ganz Neuem, zur Eigentlichkeit des Weltalls, zum ewigen Mitsein mit dem Absoluten". Id., «Leib, Seele und Tod», 94.

sé conduce verso la vita divina l'universo intero [...]. La vita dell'uomo, così come la sua sofferenza e la sua morte, ha una risonanza cosmica»[12]. In questo modo il processo dell'interiorizzazione del mondo non si esaurisce negli atti dell'uomo compiuti nel corso della sua vita. Anche la morte significa una successiva e definitiva interiorizzazione del mondo da parte dell'uomo. Sebbene l'uomo «esterno» si dissolva attraverso la morte, questo evento è collegato ad un'ulteriore crescita della dimensione interna. Si può delineare qui un'analogia con un sacrificio personale. Se qualsiasi tipo di rinuncia (l'amore, l'amicizia, la ricerca di verità) rappresenta un approfondimento della dimensione interiore, tanto più questo è vero per l'evento della morte, che significa proprio l'abbandono totale di ciò che è «esterno». La morte diventa così l'accesso per eccellenza nella dimensione interiore («Innerlichkeit»). In questo auto-abbandono attraverso la morte, l'uomo ritrova se stesso raggiungendo il suo compimento e la pienezza della sua persona[13].

La morte, essendo l'ultimo atto dell'interiorizzazione del mondo e la fine di tutto il processo della graduale interiorizzazione verificatosi durante la vita dell'uomo, rappresenta tuttavia anche un nuovo inizio, il punto di partenza della crescita infinita della persona che si situa ad un altro livello, oltre la soglia dell'aldilà[14].

In altre parole, secondo Boros il nostro mondo evolutivo è caratterizzato da due processi contrapposti. Da una parte abbiamo un movimento di ascesa e di autosuperamento: il mondo evolutivo si sviluppa da una realtà semplice a una più complessa; dall'altra il mondo è caratterizzato da un movimento inverso: del consumo, della limitazione, del dispendio di energia. Questi due movimenti dell'evoluzione si possono descrivere come interiorizzazione ascendente d'energia e come consumo discendente di energie esterne. Le stesse due tendenze sono presenti anche nella vita umana. Da una parte abbiamo a che fare con una crescita e una maturazione dell'uomo; proprio durante questo processo avviene l'interiorizzazione del mondo dall'uomo. Dall'altra anche questo perde la sua energia: è un processo che culmina nella morte dell'individuo. Comunque proprio nel momento della morte le due tendenze convergono: l'uomo perde tutta la sua energia esterna, ma allo stesso tempo il processo dell'interiorizzazione giunge alla sua fine[15].

Il nuovo rapporto dell'uomo e dell'universo sopra delineato si basa sulla comprensione dell'universo come una totalità insieme con l'uomo. Il cosmo giunge alla sua perfezione nell'uomo, e attraverso lui «mediante l'opzione cosciente del-

[12] L. Boros, *Esistenza redenta*, 14.

[13] In questo contesto, cioè della pienezza della persona, Boros situa la sua controversa ipotesi concernente l'ultima decisione che coincide con il momento della morte (*Endentscheidungshypothese*). Cf. *Esistenza redenta*, 103-110. Si veda anche Id., *Mysterium mortis* (it.), 137-246; «Leib, Seele und Tod», 94-95.

[14] Cf. L. Boros, «Leib, Seele und Tod», 94-95.

[15] Si veda un riassunto del pensiero di Boros in G. Greshake, *Breve trattato sui novissimi*, 61-62.

l'uomo per Dio, può entrare nella gloria eterna»[16]. In questo contesto Boros parla anche della «condensazione della evoluzione nell'uomo»[17].

1.2 *G. Greshake – approfondimento della riflessione sull'interiorizzazione*

Molto vicino alla visione presentata da Boros, si colloca la proposta di comprensione della relazione uomo-mondo avanzata successivamente da G. Greshake. La differenza tra i due autori consiste nel punto di partenza delle loro considerazioni. Per Boros la base si trova nel processo evolutivo. Per Greshake il punto di partenza è situato in una non-materiale interpretazione del concetto di mondo. Secondo l'autore, tale impostazione è tipica per la visione biblica del mondo. Il mondo è soprattutto la dimensione dove si svolge la storia, e in quanto tale costituisce un oggetto dell'agire dell'uomo[18]. Greshake constata che nell'epoca contemporanea abbiamo a che fare con una grande svolta per quanto concerne il modo della comprensione del mondo. Nell'epoca premoderna predominava il modello del mondo inteso quale realtà messa da Dio a disposizione dell'uomo. All'interno di questa realtà si svolgeva l'attività umana. Una nuova concezione del mondo è stata elaborata in tempi più recenti. Si tratta piuttosto della storia stessa concepita come materia e potenzialità che viene trasformata dall'uomo. Inoltre, molto spesso si esclude la visione del mondo come una totalità rivolta verso il futuro assicurato da Dio. L'accento viene decisamente spostato sull'attività dell'uomo, attraverso la quale sorge qualcosa di nuovo e che anche in grande misura sostituisce il previo futuro oltremondano, prestabilito da Dio. Si mette in rilievo la libertà umana nell'aldiquà. Secondo Greshake, se l'escatologia cristiana si serve del concetto di mondo, deve prendere in considerazione quello che è stato elaborato in proposito dal pensiero moderno, utilizzandolo conformemente alla tradizione cristiana[19].

[16] L. Boros, *Esistenza redenta*, 16.

[17] L. Boros, *Esistenza redenta*, 16.

[18] «Vielmehr ist die Welt "Geschichtswelt" und damit in einer ersten Bestimmung Material, Aktionsfeld und Zielobjekt gemeinsamen geschichtlichen Handels einer Mehrzahl von Subjekten». G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 341. Nelle sue considerazioni Greshake dipende molto dalle constatazioni di J.B. Metz: «Das gesuchte formale theologische Verständnis von Welt enthüllt Welt als Geschichte. Im Unterschied zu griechischem Kosmos-Denken erscheint Welt in biblisch-christlicher Sicht nicht primär als Natur-Welt, in deren vorgegebenen und hoheitsvoll umgreifenden Raum der Mensch wie nachträglich hineingestellt wäre, sondern als entstehende Geschichts-Welt: sie wird theologisch jeweils in einem Verheißungshorizont gesehen. [...] Denn Welt formal nicht als (sich selbst auslegende) Natur bzw. als Kosmos, sondern als Geschichte verstehen heißt, sie in ihrer formalen „Anthropozentrik", in ihrer Bezogenheit auf den Menschen bzw. in ihrer Vermittlung durch ihn verstehen». J.B. Metz, «Welt», 1023-1024.

[19] Cf. G. Greshake, «Endzeit und Geschichte», 628-629.

Accanto all'idea di mondo come storia, esiste nell'autore un secondo aspetto della visione del mondo strettamente collegato con il primo, dove il concetto «mondo» viene inteso in modo trascendente, come forma dell'essere-fuori-di-sé («das Außer-Sich-Sein») dell'uomo. Essa consiste nella dinamica capacità del soggetto umano di realizzare la sua libertà attraverso la creatività, la quale fa sì che quello che rimane «fuori» dell'uomo venga da lui interiorizzato. Siamo in presenza di un continuo processo in cui l'uomo riceve e arricchisce la sua forma ottenendo qualcosa dal di fuori, dal mondo e allo stesso tempo questo «fuori» (il mondo) viene formato da lui. La storia dell'uomo è tale processo: da un lato questo processo può essere descritto quale interiorizzazione del mondo dall'uomo, dall'altro come esteriorizzazione del soggetto stesso[20].

La realtà mondana racchiude un gran numero di soggetti. Essi, essendo tutti concatenati attraverso lo stesso «fuori» che da loro viene trasformato, e allo stesso tempo interiorizzato, creano un insieme. Secondo la logica della dialettica interiorizzazione-esteriorizzazione, ogni agire di un soggetto comporta automaticamente il cambiamento della dimensione esteriore, e attraverso esso influisce sul «fuori» di un soggetto diverso. Le libertà umane sono in questo modo reciprocamente collegate. Tale punto di vista crea di conseguenza una complessa visione del mondo. Esso è un *opus* che viene creato da molti soggetti. Questa intersoggettiva comunità comunica all'interno di se stessa attraverso «estasi» intese come «uscire da se stessi». In tale impostazione il mondo è anche la scena e il mezzo della comunicazione intersoggettiva. Questo processo ha come unico scopo finale l'orientamento esclusivo verso il soggetto. In Greshake il fine non si concentra sul mondo delle cose («Sachwelt»), ma sul perfezionamento del soggetto attraverso il mondo. Data l'interdipendenza tra i soggetti, tale perfezionamento concerne automaticamente anche tutta l'intersoggettiva comunità.[21].

Simili conclusioni vengono raggiunte quando Greshake si serve dei due movimenti dell'evoluzione, distinti da Boros, e le applica alla vita dell'uomo:

> Così come il mondo evolutivo si restringe e si consuma e con questo ascende all'uomo, l'uomo si consuma nella sua vita e assurge così a persona matura. L'uomo acquisisce maturità ampliando il suo orizzonte di conoscenza, destandosi all'amicizia, alla dedizione dell'amore, al dominio del mondo, in breve, conquistando il mondo nei suoi diversi rapporti. Da questo nasce continuamente un «più» in lui: in quanto infatti l'uomo cresce nel mondo, all'inverso il mondo cresce nell'uomo, il mondo si interiorizza in lui. [...] Per quanto riguarda il movimento inverso, la sua analogia nel caso dell'uomo consiste nel processo dell'invecchiamento e nella morte. [...] I due movimenti, il movimento dell'interiorizzazione ascendente e quello del consumo discen-

[20] Cf G. Greshake, *Auferstehung dei Toten*, 341-342.

[21] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 342. «So muß Welt bestimmt werden als das vermittelnde Außen einer Mehrzahl von wesensmäßig ekstatischen Freiheiten, die gerade über diese ihre Ekstase miteinender kommunizieren und interferieren», *Ibid*.

dente di energia esterna sono tra loro strettamente connessi. [...] Nella morte l'uomo subisce la perdita di energia esterna, ma in questo momento il suo mondo, il mondo confrontandosi con il quale è divenuto maturo, è insieme totalmente interiorizzato in lui; l'uomo si è appropriato interamente di un pezzo di mondo[22].

La comprensione del mondo che si limita a livello antropologico coincide, secondo Greshake, con i risultati della scienza moderna, che non vede nel processo evolutivo alcun senso interno. L'evoluzione è soltanto un imprevedibile gioco delle possibilità presenti nella materia, il quale in alcune occasioni ha possibilità di riuscita in altre invece fallisce[23]. L'unica dimensione dove si può cercare il senso dell'insieme della realtà, compreso il processo evolutivo in se stesso, è la libertà dell'uomo. Esclusivamente l'uomo è in grado di dare il senso, il fine a tutta la realtà: mediante l'inclusione del mondo nella storia libera dello spirito. Il mondo è la preistoria («Vorgeschichte») dello spirito, il quale mondo conseguentemente permette allo spirito stesso di creare la storia della sua libertà, inclusa la possibilità di trascendere il mondo stesso. L'uomo tuttavia non va inteso come una soggettività proveniente dal di fuori del processo evolutivo. Egli è una sua parte, ma allo stesso tempo è anche il portatore del logos, del senso, del futuro. Nell'uomo la materia è cumulata come in un «punto», per ottenere senso e fine. La materia evolvendosi, attraverso il processo di trascendenza, nell'uomo, diventa parte della storia[24].

Greshake si concentra quindi sul ruolo dell'uomo il quale fa partecipare il mondo alla storia (della libertà umana) e allo stesso tempo dà al mondo materiale il senso dell'esistenza. Questa partecipazione si compie attraverso il processo durante il quale l'uomo interiorizza il mondo insieme alla sua dimensione materiale.

2. Discussione sul compimento del mondo materiale

La teologia di qualche decennio fa e il suo contesto neoscolastico risalente all'Ottocento (radicato nella teologia della tarda scolastica), mostrarono che il

[22] G. Greshake, *Breve trattato sui novissimi*, 62.

[23] «Daraus folgt, daß die evolutive Materie *in sich betrachtet* das ἄπειρον, das Grund- und Ziellose ist, das immer schon und immer nur sich selbst Vorgegebene, welches nicht nach seinem Woher, Wohin und Warum fragt: das *in sich selbst* Un-Sinnige. Damit ist der Evolutionsprozeß trotz seiner inneren, sich entfaltenden Dynamik auf ein je Neues das in sich Geschlossene und Beschränkte, weil auch in seiner Dynamik nochmals und erst auf sich allein, auf seine eigene Grund- und Ziellosigkeit Zurückgeworfene. Denn alles dynamische Werden, alle wiederholende Produktivität, alles Hervorbringen neuer und komplizierten Gestalten in partikularen Trends, denen das Vergehen und Versanden anderer Trends gegenüberstellt, eröffnen weder Sinn noch Ziel des Ganzen». G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 374-375.

[24] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 376-377.

problema della partecipazione del mondo attuale alla trasformazione escatologica della realtà era una questione molto complessa. Il primo argomento emerso fu quello della continuità e discontinuità tra i due mondi. Più che altro tale situazione dipendeva dalla lettura dei testi neotestamentari, con particolare riferimento a quelli di carattere apocalittico, che sottolineano lo schema della distruzione del mondo e la creazione di un mondo nuovo. Inoltre, la questione del futuro del mondo era condizionata dalla comprensione della storia. Per la neoscolastica e la sua interpretazione apocalittico-cosmologica dell'escatologia, la storia doveva interrompersi poiché gli *eschata* significavano l'inaugurazione di un mondo nuovo che inizia in un altro livello (a differenza invece della grande scolastica che ancora sottolineava una certa continuità tra i due mondi). D'altronde l'accento posto sulla questione della salvezza dell'individuo comportava disinteresse per la sorte della terra che alla fine dei tempi doveva ardere nel fuoco dell'apocalittico «incendio del mondo». Molto diffuso era il modello rottura-nuova creazione sostenuto da molti teologi dell'epoca[25]. Sebbene si consideri, secondo l'espressione del tempo, questa parte della teologia come consumazione (cf. il trattato *De Deo consummatore*), tale approccio non corrisponde pienamente alla posteriore comprensione di questo termine. Nella neoscolastica «consumazione» è legata al senso generico della parola e si parla di essa soprattutto nel senso teocentrico limitando il suo significato all'indicazione che Dio porterà quello che ha creato e redento allo stato di definitività. Si sottolinea l'opposizione tra il tempo storico e l'eternità[26].

[25] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 142-143.145.

[26] Cf G. Colzani, «L'escatologia nella teologia cattolica», 88-89. Solo in questo senso si parla che «novissima generis umani et totius universi innovationem mundi physici, resurrectionem mortuorum, et iudicium universale complectuntur». C.J. Fuerst, *De novissimis*, 1. Significante è anche il totale tacere di alcuni autori sulla questione. Si veda ad esempio il manuale di H. Lennertz, *De novissimis* del 1950 dove non v'è nemmeno un accenno concernente la sorte del mondo (i temi abbracciano solo la problematica legata alla seconda venuta del Cristo, alla risurrezione universale e al giudizio universale). D'altra parte abbiamo già nell'Ottocento i primi tentativi di impostare la questione della consumazione in un altro modo. Si comincia a parlare del rinnovamento del mondo nel senso che abbraccia la dimensione cosmica includendo la trasformazione della materia nel senso fisico-chimico e la trasformazione delle forme di vita. Si parla anche della glorificazione del cosmo e della sua elevazione da Dio. Si fa il paragone tra la risurrezione dei morti e la trasfigurazione dell'universo. Tuttavia legate alla eccessiva speculazione concernente il corpo risuscitato, anche le riflessioni sul mondo trasfigurato sono improntate dalle considerazioni di carattere fantastico (p.es. la materia trasfigurata avrà i carattere di un cristallo brillante). Cf. P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, 198-199.208-210. In proposito si vedano anche altri esempi della manualistica neoscolastica: Per B. Bartmann (l'inizio del Novecento) la fine escatologica sarà accompagnata da una distruzione del mondo, sebbene non totale, ma seguita da un rinnovamento. Cf. B. Bartmann, *Teologia Dogmatica*, 1607-1609. In termini simili si esprimono H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium* (1908), 681-682; M. Hervé, *Manuale Theologiae Dogmaticae* (1951), 561-565. Si vedano le riserve di quest'ultimo riguardo alla dimensione cosmica della trasformazione escatologica, *Ibid.*, 565. Cf. anche L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dog-*

Il superamento degli schemi concettuali della neoscolastica e della manualistica della prima parte del Novecento, comportò l'idea di compimento del mondo e del cosmo nonché una comprensione più ampia del concetto del mondo stesso. D'altronde la comparsa del nuovo modo del comprendere il rapporto uomo – mondo, concentrato sulla posizione del soggetto, comportò direttamente anche una reinterpretazione del compimento del cosmo. Per quanto riguarda la cosiddetta escatologia cosmica il fatto della reinterpretazione della relazione uomo-mondo coincide con la comparsa nel campo biblico della negazione delle interpretazioni precedenti concernenti la fine del mondo e il legame del mondo attuale con quello rinnovato.

Data la portata delle nuove proposte esegetiche per le posizioni nel campo sistematico, vorremmo in primo luogo prestare attenzione alla discussione suscitata dall'esegesi.

2.1 *L'interpretazione delle asserzioni cosmologiche del Nuovo Testamento*

La discussione circa lo stato intermedio è stata influenzata, tra l'altro, dalle proposte esegetiche riguardanti il destino del cosmo visto alla luce del Nuovo Testamento. La domanda fondamentale si racchiude nella questione legata al contenuto delle asserzioni del Nuovo Testamento sulla natura del compimento del cosmo in quanto realtà materiale. La risposta concerne indirettamente la natura dello stato intermedio, in particolare la questione del suo legame alla dimensione materiale del compimento conclusivo.

2.1.1 Proposta di A. Vögtle

Nel campo esegetico, nel 1970 venne pubblicato il libro di A. Vögtle: *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. E' diventato un'opera di grande portata data la sua diffusione, l'originalità dell'argomento, e il posto che occupa nella discussione esegetica circa la problematica delle asserzioni cosmologiche del Nuovo Testamento. Il suo influsso è notevole anche nell'ambito della teologia sistematica, dove le sue conclusioni hanno influito direttamente sulla problematica della cosiddetta escatologia cosmica e del compimento del mondo materiale.

Nel suo libro Vögtle analizza dettagliamene le pericopi neotestamentarie che abbracciano la tematica cosmologica[27]. Le conclusioni che l'autore trae dalla sua analisi concernono la questione delle conseguenze dell'evento di Gesù Cristo

maticae (1949), 548-553. (anche qui: «Non agimus de universo mundo materiali, sed de sola illa parte universi, quae manifesto subest experientiae et usui generis umani». *Ibid*., 548).

[27] L'autore analizza le seguenti pericopi: Mt 5,18; Mk 13; Rom, 8,19-22; 1Cor 7,31b; Gal 6,15; 2Cor 5,17; Col 1,15-20; 2P 3; Hbr 1,10-12; 12,26s; 1Gv 2,17; Ap 6,12-17; 20,11-15; 21,lss.

sulla futura esistenza fisica dell'universo attuale. L'autore nega totalmente la possibilità di interpretare le asserzioni cosmologiche del Nuovo Testamento nel senso fisico. Lo scopo di tali affermazioni non riguarda in nessun caso il futuro materiale dell'universo, nemmeno nel senso di una pura probabilità. Tra i vari testi sempre utilizzati in teologia, indicanti un certo futuro del mondo, sia come una continuazione sia quale distruzione del mondo presente, non ne esiste alcuno da qualificare come testo del genere[28].

Vögtle nega qualsiasi tentativo di ascrivere sia a Gesù che alla prima catechesi cristiana la volontà di definire in qualche modo il futuro stato dell'universo in quanto effetto dell'evento salvifico[29]. Il senso proprio di tutte le asserzioni escatologico-cosmologiche del Nuovo Testamento si limita ad esprimere l'attesa della fine della storia dell'umanità e tutte le affermazioni cosmologiche riguardano soltanto la dimensione concernente la storia umana, escludendo qualsiasi possibilità d'interpretazione attinente il creato extraumano. Per esempio negli scritti paolini la visione del Cristo-Cosmocrator non significa altro che il giudizio divino sui credenti e non-credenti, la vittoria definitiva su tutto quello che è contrario a Dio. Secondo l'autore nemmeno il testo di 2P 3, comunemente considerato testo cosmologico per eccellenza, contiene alcuna affermazione a riguardo[30].

Neanche un testo di rilievo e in un certo modo classico per quanto riguarda la questione della salvezza nella dimensione cosmica: Rm 8,19-22[31] parla secondo Vögtle di passato, presente e di futuro della sorte del cosmo in modo istruttivo. Lo scopo del frammento consiste piuttosto nel mostrare che la vita dei cristiani, oppressi dalle difficoltà, sarà trasformata attraverso l'imminente salvezza. Se si menziona la creazione intera, si tratta in questo caso esclusivamente del servirsi delle immagini giudaiche che parlano della corruzione della creazione, che culmina nei dolori escatologici, indicando così la sua futura liberazione. Queste immagini furono utilizzate per contrapporre da una parte le sofferenze attuali, e dall'altra l'imminente salvezza: la sofferenza presente e la gloria futura non sono equivalenti. Lo stato della vita nella libertà dei figli di Dio già adesso deve caratterizzare la vita dei cristiani data la loro chiamata escatologica. Non si può inter-

[28] Cf. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 232.

[29] Tale trasformazione del cosmo, in quanto dato positivo del Nuovo Testamento, viene esclusa «sei es im Sinne einer restitutio in integrum, einer überhöhendem Erneuerung, sei es im Sinne einer spontanen Neugestaltung, einer "verklärenden Umwandlung" des Kosmos oder gar eines evolutiven, in eine höchste personale Einigung des ganzen Universums ausmundenden Prozesses – und wie dergleichen Redeweisen lauten mögen». A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 233.

[30] Cf. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 233.

[31] Rm 8,19-22 appartiene ai testi cruciali della teologia sia biblica che sistematica al riguardo e qui Vögtle stesso conferma che la maggior parte degli esegeti a differenza di lui va d'accordo che si tratta in esso anche del creato extraumano, sia delle forme di vita che della dimensione materiale della creazione. Cf. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 186. Si veda pure B. Rossi, *La creazione tra il gemito e la gloria* dove si trova l'ampia letteratura recente in proposito.

pretare il frammento nel senso della salvezza di tutto il creato, della trasformazione del cosmo analogamente alla salvezza del corpo umano. La pericope sarebbe quindi non un testo parlante del mondo futuro, ma costituirebbe un elemento della fede nella parusia del Cristo e nel fatto che alla fine dei tempi non vi sarà alcuna dimensione esclusa dalla signoria assoluta di Dio[32].

Il Nuovo Testamento non contiene alcuna affermazione vincolante concernente l'aspetto cosmologico dell'escatologia. La domanda riguardo il futuro del cosmo va tramandata alla scienza. Le cosiddette asserzioni cosmologiche rilevano soltanto l'agire salvifico di Dio verso l'uomo e verso la comunità salvifica della fine dei tempi. Anche la parola stessa κόσμος appartiene agli elementi caratteristici del linguaggio neotestamentario, dove viene utilizzata nel senso storico e non cosmologico. Κόσμος descrive il mondo che ottiene la sua essenza dall'uomo, e che come tale, attraverso l'uomo peccaminoso, si trova in opposizione nei confronti di Dio. Secondo Vögtle il significato della parola κόσμος in Paolo contiene in sé la dimensione personale, e in quanto tale, essa potrebbe essere scambiata pienamente con l'aspetto antropologico[33]. Generalmente nelle sue conclusioni Vögtle rappresenta pienamente la linea antropologico-soteriologica dell'interpretazione della teologia paolina[34].

L'autore mantiene il suo pensiero nel 1985[35] sottolineando a proposito del testo Ap 21,1 che l'autore dell'Apocalisse non intendeva delineare in alcun modo l'annichilimento dell'universo presente, ma la creazione di uno nuovo o il suo rinnovamento: l'Apocalisse non offre alcun dato positivo per quanto concerne la partecipazione della creazione infraumana al compimento salvifico. Non si può neanche

[32] Cf. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 83-208, part. 207-208. Si veda anche H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit*, 43-52, l'opera precedente rispetto a quella di Vögtle, da lui frequentemente richiamata. «Wichtig für das Verständnis von Rom 8,18ff. aber ist nun, daß Paulus derartige Spekulationen kosmologischen Inhaltes nicht aus einem Interesse am Schicksal des Kosmos oder, wie es wörtlich heißt, der "Schöpfung" vorträgt. Er will überhaupt kein Wissen weitergeben, sondern nur an allgemein Bekanntes erinnern und anknüpfen. Es ist also nicht so, daß die kosmologischen Spekulationen hier bei Paulus eine neue Heimstatt gefunden hatten. Paulus denkt aber nicht daran, dieses apokalyptische Material zum Gegenstand seiner Verkündigung zu machen». *Ibid*., 51. Inoltre: «Es ist nachweisbar, daß Paulus die "Kosmologie", d.h. die Rede über die Welt, ihr Wesen und ihre Gewalten, niemals selbst zum Gegenstand seiner Verkündigung gemacht hat, sondern dem Kerygma in irgendeiner Weise untergeordnet». *Ibid*., 45.

[33] Cf. A.Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 233. Come caratteristica per tutto il Nuovo Testamento egli vede l'impostazione del vangelo di Giovanni 3,16-17 dove viene rilevato l'aspetto antropologico: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui».

[34] Cf. G. Barbaglio, «Creazione e nuova creazione nella teologia paolina», 191.

[35] Cf. A. Vögtle, «"Dann sah ich einen neuen Himmel"». L'articolo è comparso in un contesto diverso dal libro. Il nuovo contesto viene determinato soprattutto dalla comparsa del problema ecologico e della questione del rapporto dell'uomo alla realtà creata extraumana in vista della sua eventuale partecipazione al mondo futuro.

negare tale soluzione, ma tenendo sempre presente che non era affatto lo scopo dell'autore dell'Apocalisse entrare nella problematica del destino del cosmo, sia nel senso del suo rinnovamento che nel senso della sua totale distruzione[36].

2.1.2 Risonanza nel campo sistematico

Le conclusioni presentate da A. Vögtle hanno suscitato ripercussioni nella teologia sistematica sia di carattere positivo che polemico.

La proposta di Vögtle viene utilizzata soprattutto da W. Breuning in *Misterium Salutis* quale base delle conclusioni sistematiche. Essa gli serve come una chiara affermazione che il Nuovo Testamento non si esprime riguardo alla sorte del cosmo. Sulla base di constatazioni del genere l'autore esclude la possibilità di creare enunciati teologici relativi all'escatologia cosmica. Tutta la parte dedicata alla riflessione sistematica contiene esclusivamente riflessioni e conclusioni riguardanti la sorte dell'uomo. Di fatto la sua presentazione della problematica non contiene alcun cenno sulla dimensione cosmica del compimento escatologico[37].

C. Pozo, alla luce delle conclusioni di Vögtle, postula una cautela per quello che riguarda l'interpretazione di alcuni passi biblici, che a volte vengono intesi troppo letteralmente[38].

Le conclusioni di Vögtle hanno suscitato altresì una viva polemica. Gli argomenti più avanzati si trovano in *Escatologia* di Ratzinger. Egli situa la problematica sollevata da Vögtle nel contesto della questione della corporeità della resurrezione dei morti. Per Ratzinger la problematica è intrinsecamente legata alla domanda sul ruolo del mondo materiale nel compimento escatologico, e indirettamente anche alla questione della fine del mondo e del senso dell'evento parusiaco. Le riflessioni di Vögtle sono l'equivalente esegetico delle considerazioni condotte da Greshake in campo sistematico. Ratzinger obietta a Vögtle l'oltrepassare nelle sue conclusioni i limiti metodologici della ricerca esegetica. Innanzitutto non sono legittime le espressioni che parlano dell'«aspetto propriamente cosmico» del compimento escatologico e del carattere non istruttivo dell'affermazioni del Nuovo Testamento riguardo la futura sorte dell'universo. Nel primo caso, Vögtle non precisa cosa significa «aspetto propriamente cosmico», nel secondo non spiega come considera l'espressione «affermazione istruttiva»[39].

«[…] Le analisi di Vögtle si fondano su una sovrapposizione di categorie storiografiche e sistematiche la cui motivazione metodica non è ben chiara, per cui

[36] Cf. A. Vögtle, «"Dann sah ich einen neuen Himmel"», 303-333, part. 322-333.

[37] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 356-357.423.

[38] Cf. C. Pozo, «In preparazione della parusia», 399. Sebbene la questione di cui si occupa: la discussione tra l'escatologismo e l'incarnazionismo, sia solo indirettamente legata alla dimensione materiale del mondo.

[39] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 175-176.

la sua conclusione sistematica resta in ultimo altrettanto incerta quanto il diritto di introdurre la sistematica nella storiografia»[40].

Più convinto per quanto concerne la terminologia e la coerenza delle conclusioni di Vögtle è H. Vorgrimler, il quale facendo riferimento alle obiezioni di Ratzinger in proposito, non vede alcuna mancanza di chiarezza nell'esegeta tedesco. Secondo Vorgrimler, il libro di Vögtle, visto nella sua interezza, dimostra chiaramente che sotto «l'aspetto cosmologico» l'autore comprende tutto il creato non-umano, sia nella dimensione del microcosmo sia a livello dei sistemi solari. Pertanto è del tutto legittima la constatazione di Vögtle che eccede l'esegesi ed entra in campo sistematico[41]

Le conclusioni ed i postulati di Vögtle hanno suscitato anche altri dubbi. J. Auer avanza delle obiezioni concernenti il contenuto degli enunciati biblici circa il futuro del cosmo. L'autore non è d'accordo con la conclusione di Vögtle che l'esegesi deve tramandare la questione del futuro assoluto del cosmo alle scienze naturali. Il futuro di cui parla la Sacra Scrittura non appartiene al campo della ricerca scientifica: qualsiasi sapere in proposito deve basarsi esclusivamente sulla rivelazione[42].

Agli oppositori della soluzione proposta da Vögtle appartiene anche G. Martelet, il quale nega l'attribuzione alle affermazioni cosmologiche del Nuovo Testamento il significato solo metaforico della poetica apocalittica[43].

Anche A. Jankowski, nel suo libro dedicato all'escatologia biblica, polemizza con Vögtle per quanto riguarda le conclusioni sistematiche provenienti dai dati del Nuovo Testamento. L'errore di Vögtle consiste, secondo questo autore, nel trarre le sue conclusioni basandosi solo sui concreti frammenti considerati come unità isolate. Invece, non ci si può fermare sull'analisi dettagliata dei singoli testi. Per arrivare alle conclusioni della portata rappresentata dal libro dell'esegeta tedesco ocorre anche un'analisi più ampia. A livello della teologia biblica sono del tutto legittime le conclusioni che scaturiscono anche dall'insieme del materiale analizzato. In tale caso diventa evidente che la rivelazione biblica tratta l'uomo e il cosmo quasi come una totalità organica, e che il mondo materiale viene presentato come una realtà che si trova «in cammino» verso una sua forma definitiva e perfetta[44].

In questa prospettiva si iscrive anche E. Schillebeeckx che accusa Vögtle di un antropocentrismo esagerato. L'insieme del messaggio biblico sia veterotestamentario che neotestamentario mostra la creazione della natura e poi la natura stessa

[40] J. Ratzinger, *Escatologia*, 176.

[41] Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 169 n.106.

[42] Cf J. Auer, *„Siehe ich mache alles neu“*, 108. Si veda A.Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 233.

[43] Cf G. Martelet, *L'aldilà ritrovato*, 155 n.4. L'autore parla del rinnovamento del cosmo e della dimensione cosmica dell'evento della gloria di Cristo (164-165).

[44] Cf. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (L'escatologia biblica del Nuovo Testamento), 134-135.

come espressione del piano divino, della libera decisione di Dio. Allo stesso modo, in quanto piano di Dio, è visto il compimento: quale inseparabilmente collegato con la creazione. Malgrado il fatto che la natura sempre più faccia parte della storia dell'uomo, essa rimane nel contempo sempre qualcosa di a sé stante e non riconducibile a un fattore o ad un aspetto della storia umana. Per questo motivo, benché il testo del Nuovo Testamento parli del futuro del cosmo mediante immagini e metafore, si tratta sempre di un cosmo che sarà abbracciato dall'evento della salvezza, il che non può essere visto a prescindere dalla sorte della sua dimensione materiale. Il mondo non è soltanto un mondo-per-l'uomo, bensì soprattutto il mondo di Dio[45].

Concludendo si deve indicare che questi postulati della teologia sistematica coincidono anche con le conclusioni di una parte degli esegeti che, a differenza di Vögtle, non interpretano Paolo in chiave esclusivamente antropologico-individualistica, bensì antropo-cosmica, e non vedono nei testi dell'apostolo una antitesi tra antropologia e cosmologia. Anzi, molti parlano di un'antropologia cosmica «per cui diventa impossibile pensare all'uomo scisso dal mondo. Ne segue che la soteriologia di segno antropologico comporterà la liberazione del cosmo, non dal cosmo»[46].

Le conclusioni della polemica con A. Vögtle orientano di nuovo la nostra esposizione dell'argomento verso la domanda riguardante il legame tra l'uomo e il mondo (cosmo). Infatti, il dibattito riguardo la questione del compimento del mondo materiale è stato improntato dalla riflessione sulla posizione dell'uomo nel cosmo e del loro rapporto reciproco. Un ruolo determinante nella comparsa di soluzioni nuove in proposito hanno proprio le vedute legate a una nuova comprensione di questo rapporto.

2.2 *Proposte nuove riguardo al compimento del mondo*

Nell'area della teologia cattolica possiamo notare notevoli cambiamenti concernenti la questione del compimento del mondo materiale. La teologia vuole adeguarsi alle scoperte della scienza nonché alla cultura e alla coscienza del mondo di oggi. A tale proposito possiamo osservare generalmente due tendenze presenti nell'epoca contemporanea che hanno avuto influenza sulla consapevolezza dell'uomo odierno ed anche sulle vedute oppure accenti nella teologia. Soprattutto lo sviluppo dell'astronomia ha comportato un graduale allontanamento e diminuzione della posizione dell'uomo rispetto all'universo. Il posto occupato dall'uomo non è più

[45] Cf E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, 498-513.860 n. 54, part. 498-499.512-513. Si vedano anche le considerazioni sull'impostazione storicosalvifica della creazione, *Ibid*., 504.

[46] U. Barbaglio, «Creazione e nuova creazione nella teologia paolina», 237. Si vedano tutte le conclusioni dell'autore sul rapporto uomo-cosmo in Paolo. *Ibid*., 235-238.

quello centrale nel cosmo, anzi la coscienza delle immense dimensioni dell' universo, della sua età, della velocità della sua espansione, hanno introdotto delle grandezze non paragonabili con le dimensioni della quotidianità e nemmeno ancora immaginabili per l'astronomia dell'Ottocento. Questo fattore ha in modo naturale portato alla situazione in cui l'uomo si è reso conto che di fatto l'universo nel suo insieme è indifferente alle sue sorti. D'altronde osserviamo un'altra tendenza, opposta a quella sopramenzionata, ma che fa parte della consapevolezza dello stesso uomo d'oggi: paradossalmente si tratta di un certo ritorno alla centralità nei confronti dell'universo. Tale tendenza si esprime soprattutto attraverso il senso di un'interdipendenza tra l'uomo e il cosmo, però del tutto diversa da quella basatasi sulle dimensioni spazio-temporali delle epoche precedenti[47].

2.2.1 K. Rahner – la questione del compimento del mondo in se stesso

Gran parte della discussione si concentra sulla questione del compimento della materia in quanto elemento fondamentale del mondo. Karl Rahner nel 1966 fu il primo ad arrivare alla conclusione che la parola compimento non può essere applicata alla realtà del mondo materiale compreso quale materia in sé[48]. «Il concetto di compimento non si può sensatamente attribuire al mondo così inteso o a un

[47] Cf E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 220-221. Basti menzionare qui l'indicazione sulla coevoluzione del cosmo e dell'uomo, visti non come realtà opposte, ma quali due aspetti dell'una e medesima realtà. Anche una nuova sensibilità comparsa a livello del rapporto l'uomo-biosfera: l'ecologia, ha dato un significativo contributo alla svolta nella comprensione dell'ambiente della vita dell'uomo come qualcosa di vivo, dal quale l'uomo dipende, ma che allo stesso tempo è dipendente da lui e in quanto tale diventa oggetto della sua responsabilità e il comportamento verso il quale può essere sottoposto alle norme etiche. Il posto unico dell'uomo viene sottolineato anche dalla fisica contemporanea che dopo le scoperte di Heisenberg dimostra che l'uomo non è soltanto un osservatore della realtà oggettiva al di fuori di se stesso, ma che l'uomo in quanto osservatore suscita anche interazione tra se stesso e la realtà osservata, che come tale dipende quindi parzialmente da lui. Sulla stessa linea si trova l'elaborazione del principio antropico sia debole che forte. Cf. *Ibid*., 221-226. Non si può trascurare neanche un altro fattore: la convinzione del legame spirituale tra l'uomo e l'universo presente soprattutto in una nuova mentalità o coscienza delle varie correnti di New Age espressasi tra l'altro nella ricerca di un legame e unità tra l'uomo e l'universo. Inoltre l'interdipendenza tra l'uomo e l'universo porta spesso queste correnti alla reale deificazione dell' universo.

[48] Rahner riferisce il concetto «compimento» a 5 significati diversi:

«1. A un singolo episodio materiale, fisico o biologico

2. Alla somma di questi episodi, quindi al mondo materiale nel suo complesso

3. Alla storia spirituale e personale di un individuo

4. Al complesso unitario di queste "storie", permettendo che, pur data l'individualità personale dei loro protagonisti, il complesso non coincide semplicemente con la somma estrinseca delle storie individuali

5. Alla unità reale (presupposta) tra mondo materiale e storia individuale, spirituale e collettiva. Quindi alla reale unità e totalità del creato temporale del "mondo" in genere». K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 670.

singolo avvenimento che si svolge in esso. Il mondo fisico è in sé e per sé radicalmente "non perfezionabile"»[49]. La «imperfezionabilità» scaturisce dall'assenza del fattore di volontà nel mondo fisico. Un processo esclusivamente fisico non subisce compimento perché qualsiasi divenire entro la materia stessa è priva di finalità verso cui la materia tenderebbe come a qualcosa di «voluto». Il risultato del processo, in tale contesto, rimarrebbe senza significato all'interno di esso[50].

Secondo Rahner, data l'insufficienza del solo elemento materiale, la questione del compimento del mondo dev'essere riflettuta prendendo in considerazione innanzitutto il rapporto tra la materia e lo spirito. L'inclusione della dimensione dello spirito introduce il fattore legato a una libera storia personale. Solo l'esistenza dello spirito personale fa sì che siano compiute tutte le esigenze che il concetto di compimento comporta: il processo del divenire ha una sua fine (causata dal divenire stesso oppure da un fattore esterno), esso produce come risultato qualcosa di definitivo, ma nuovo nei riguardi del processo stesso. Inoltre, abbiamo a che vedere con il fattore di volontà: la finalità del divenire viene iscritta nel «volere» di un soggetto. E' possibile quindi parlare di un compimento del mondo solo in rapporto con la questione del compimento di una storia personale[51]. Anzi, la storia personale libera è il punto di partenza della riflessione teologica sul compimento del mondo[52].

Rimane tuttavia la domanda in quale modo Rahner intende il compimento del mondo e della materia: la materia viene compiuta nello spirito e solo attraverso questo oppure in legame allo spirito mantenendo il proprio carattere del sostrato

Il testo italiano usa due parole: compimento e perfezionamento. Rahner utilizza solo la prima: *Vollendung*. Per quanto riguarda il suo significato, generalmente l'uso di questa parola nel nostro contesto non si riferisce agli schemi di tipo quantitativo. Esso non significa un completamento oppure l'aggiungere un elemento o degli elementi che mancano in un certo insieme. Compimento riguarda un salto qualitativo: il passaggio verso qualche unità, sintesi, totalità, definitività. Cf. L.Sartori, «Il compimento del progetto divino», 52-53.

[49] Cf. K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 670-671.

[50] Cf. K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 671.683.

[51] Qui sembra, l'autore non voglia negare che generalmente la questione del compimento del mondo può costituire l'argomento in se stesso: «Se già in partenza riteniamo che il divenire materiale stia per sua stessa essenza in rapporto allo spirito comunque si interpreti l'unità tra spirito e materia –, è possibile sì pensare a un "compimento" del mondo materiale, ma il problema allora assume una faccia nuova, perché diventa il problema del compimento di una storia *personale,* anche se *all'interno* di questo secondo quesito esso costituisce ancora un problema a sé». K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 672.

[52] Cf. K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 671-674. «La risurrezione della carne», 459-460. «Cristianesimo ed idealismo sono concordi nell'affermare che è lo spirito personale a dare il senso a tutta la realtà mondana, e che esso, nonostante la sua pressoché minima portata biologico-personale, non è soltanto uno spirito abbandonato a se stesso in un mondo che segue il suo corso storico restando in fondo estraneo ed indifferente a tutto ciò che riguarda lo spirito, ma perché appunto umano, lo spirito è materiale, mondano, corporeo, anzi *intra*mondano». *Ibid.,* 460.

(trasformato)? Sembra che l'accentuazione della centralità dello spirito in proposito non escluda il sostrato materiale dal compimento. Il mondo è l'unità tra spirito e materia e quest'ultima appartiene alla sua dimensione essenziale. L'aspetto materiale «non costituisce solo uno scenario di per sé indifferente, sul quale si svolge la storia di uno spirito affatto estraneo alla materia»[53]. Tale veduta sarebbe troppo platonizzante e significherebbe semplicemente che lo spirito libero trova la sua pienezza al di là della materia, data la non importanza metafisica di quest'ultima. Invece ci troviamo di fronte ad una situazione diversa: la materia e il mondo materiale costituiscono un valore in sé in quanto creati e voluti da Dio, come qualcosa da sempre diverso dal mondo dello spirito[54]. Tuttavia avendo a che fare con il processo evolutivo che viene indirizzato evidentemente verso lo spirito, vediamo che la materia è una tappa del suo sviluppo e che come tale fa parte di un essere spirituale di cui diventa di fatto «co-principio intrinseco». Il fatto dell'orientamento della materia e del rapporto che unisce questa allo spirito, porta Rahner alla conclusione che anche il compimento del mondo materiale non è altro che il compimento dello spirito stesso. La partecipazione della materia nello spirito e il fatto che essa ne condivide il destino, significano che il compimento dell'uno deve diventare allo stesso tempo il compimento dell'altro, in particolare tenendo presente l'impossibilità da parte della materia di trovare il proprio compimento entro se stessa. D'altra parte la materia stessa, pur essendo un «preludio» del compimento dello spirito è una sua parte indispensabile, non un elemento superfluo[55].

Importanti sono anche le constatazioni dell'autore al riguardo presenti nel suo articolo «L'unità vigente tra spirito e materia nella concezione cristiana» dove trova fondamento l'espressione della materia come «spirito gelato/congelato» («gefrorener Geist»)[56]. Questa espressione mette in evidenza il significato della materia come qualcosa da sempre indirizzato verso l'emergere dello spirito; inoltre si sottolinea che essa, quale corpo dell'uomo, acquisisce una dimensione universale, diventando il suo ambiente. Tale subordinazione della materia al processo dell'emergere dello spirito trova il suo apice nell'incarnazione, quando Dio assume su di sé il mondo esprimendosi in esso attraverso il Verbo. La materia, che prima della comparsa dello spirito era limitata dalla dimensione dello spazio e del tempo,

[53] K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 683-684.

[54] Cf. Lat. IV: «[... uno solo è il vero Dio ...] Unico principio dell'universo creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali che con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature: quello materiale e quello spirituale, cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e di corpo». DH 800.

[55] Cf. K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 683-689. Id., «La risurrezione della carne», 465: «Chi non crede che le une e le altre non possano giungere insieme al loro compimento, nega in fondo, che l'unico Dio ha creato spirito e materia perché con un'azione comune raggiunsero un fine comune».

[56] Cf. K. Rahner, «L'unità vigente tra spirito e materia», 281.283.294.

nello spirito oltrepassa questi confini diventando illimitata (ma sempre mantenendo la distinzione tra se stessa e lo spirito)[57].

Compaiono in Rahner anche altri argomenti: legati alla cristologia. La creazione della materia in vista della sua futura consumazione trova la sua anticipazione e il paradigma del suo compimento nell'ascensione di Cristo. Questo evento mostra tra l'altro che l'assunzione del corpo umano attraverso l'incarnazione ha anche le sue conseguenze escatologiche. Ne risulta che «per tutta l'eternità non possiamo concepire il Verbo se non in quanto si è incarnato nella materia»[58]. Tale constatazione comporta accanto alle conclusioni riguardanti la questione della risurrezione della carne, anche una indicazione relativa ad una dimensione più ampia, cioè la futura trasfigurazione cosmica di cui l'ascensione costituisce una premessa. In questo contesto Rahner nega chiaramente che la materia possa mediante «un salto dialettico qualitativo» risolversi in una realtà diversa da essa. Al contrario: la materia rimarrà sempre materia diventando un sostrato del mondo nuovo. Questo mondo nuovo non sarà altro che il mondo già esistente, ma trasfigurato la cui componente sarà la materia «glorificata», «trasfigurata», «trasformata»[59].

Generalmente, l'autore, pur condizionando il compimento della materia dal compimento dello spirito libero, definisce questa sempre come qualcosa di diverso dallo spirito. Pertanto nei suoi scritti troviamo espressioni tipo «il perfezionamento del mondo», «il modo di essere della materia nello stato di compimento della libera storia dello spirito» (con un'allusione alla risurrezione)[60]. Il suo pensiero è più facile da comprendere se prendiamo in considerazione l'articolo scritto quattro anni prima: «La risurrezione della carne» (1962), a cui fa riferimento[61].

> Ciò che chiamiamo l'elemento materiale [...] penso non si ponga come semplicemente identico ad un'entità priva d'essenza, solo apparente, mostratasi e poi svanita una volta per sempre, destinata a dissolversi davanti alla definitività dell'uomo. […] Se elemento materiale non è semplicemente l'illusione oggettiva sulla quale si esercita la libertà, la storia degli spiriti, fino a quando la sua funzione non sarà più necessaria; se invece è un elemento della vera realtà entra anch'essa, secondo la promessa divina, nella pienezza e partecipa pure essa della definitività e della perfezione[62].

[57] Cf. K. Rahner, « L'unità vigente tra spirito e materia», 262.269. A proposito della creazione della materia in vista dell'Incarnazione del Verbo si vedano Id., «Compimento immanente e trascendente del mondo», 688, e «Il corpo nel piano della salvezza», 10.

[58] K. Rahner, «La festa del futuro del mondo», 232.

[59] Cf. K. Rahner, «La festa del futuro del mondo», 232-233. A tale proposito si veda anche Id., «Egli ritornerà», uno dei suoi articoli precedenti, e «Sulla problematica teologica della "nuova terra"», 665-666.

[60] Cf. K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 684.689.

[61] Cf. K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 689 n.11.

[62] K. Rahner, «La risurrezione della carne», 462.

Rahner mette in evidenza anche il concetto di creazione. Lo fa non soltanto a causa della necessità di non svalutare uno degli elementi dell'atto creatore, ma anche per motivi antropologici. Il fatto che la materia durante il processo evolutivo tende verso lo spirito significa che lo spirito stesso non può venire isolato da essa per quanto riguarda la consumazione escatologica. La negazione delle conseguenze scaturenti dalla creazione comporta il disprezzo della terra non soltanto in quanto risultato dell'inteso agire di Dio, ma in quanto negazione o impoverimento dell'ambiente della vita dell'uomo che è «frutto della terra»[63].

Anche se la base delle riflessioni concernenti il compimento del mondo viene costituita dalla storia dello spirito, il compimento dello spirito non è pensabile senza l'insieme del suo ambiente. Per questo motivo, sebbene la morte stessa significhi sempre un certo compimento o meglio l'inizio di esso, tale compimento richiede ancora il mondo della materia. Pertanto la sorte dell'universo, unita intrinsecamente alla sorte dell'uomo, non è legata a una fine totale, assoluta del mondo che si manifesterà come ultima fase del suo sviluppo. Si tratta piuttosto della fine della storia del mondo, cosa che permette di parlare del «volto definitivo dell'universo»[64]. Malgrado il significato della morte quale momento del compimento dell'uomo, egli rimane legato «alla realtà, alla sorte e al tempo del mondo»[65]. Uno stato intermedio precede la piena partecipazione di tutta la realtà alla pienezza dello spirito. Tale pienezza includerà anche l'elemento materiale[66].

La situazione si modifica quando nell'articolo «A proposito dello „stato intermedio"» (1975) Rahner cambia idea riguardo l'interpretazione della resurrezione dei morti ammettendo la possibilità della resurrezione nel momento della morte. Dopo questo avvenuto mutamento si può concretizzare la domanda concernente l'inclusione della materia nel mondo nuovo. Rahner sembra parlare di un compimento finale dell'universo diverso dal raggiungimento della glorificazione del corpo nella morte. Accanto al summenzionato articolo sullo stato intermedio, nello stesso volume di *Schriften zur Theologie* del 1975 è stato incluso l'articolo scritto nel 1967 «Il corpo nell'ordine della salvezza»[67]. Si può presupporre che il suo contenuto corrisponda al punto di vista dell'autore anche del 1975. In tale caso bisogna mettere in evidenza l'osservazione di Rahner, secondo la quale l'uomo è in tale grado integrato con il mondo che questo rapporto richiede la risurrezione finale (qui avremmo tuttavia a che fare con una contraddizione nei riguardi della resurrezione nella morte) e «nuova terra e nuovo cielo». Secondo Rahner «in un

[63] Cf. K. Rahner, «La risurrezione della carne», 464-465.
[64] K. Rahner, «La risurrezione della carne», 458.
[65] K. Rahner, «La risurrezione della carne», 457.
[66] Cf. K. Rahner, «La risurrezione della carne», 456-462. Cf. anche Id., *Sulla teologia della morte*, 19-22.
[67] Si tratta di una parte del libro *Il corpo nel piano della redenzione* scritto da Rahner insieme a A. Görres.

certo senso [...] abitiamo tutti in un unico e medesimo corpo che è il mondo»[68]. Questo rinnovato sarebbe una realtà che «rende possibile l'unica intercomunicazione tra i singoli soggetti spirituali»[69]. Tale posizione distinguerebbe il compimento del cosmo intero dalla resurrezione nella morte.

La questione delle vedute di Rahner si complica ancora dopo l'ammissione della possibilità della comprensione della storia quale processo infinito: «[…] La storia si trasforma, in definitività davanti a Dio, anche se davanti a noi non dovessimo intravedere alcuna fine definitiva nel significato cronologico […]»[70]. Tuttavia nemmeno allora la posizione dell'autore è univoca: Rahner parla del compimento finale legato al «cosmo attuale e alla sua materialità»[71].

La discussione sul compimento del mondo materiale attinge un contesto nuovo alla luce delle considerazioni riguardanti il processo dell'interiorizzazione del mondo dall'individuo. Dobbiamo quindi tornare alle considerazioni di L. Boros e G. Greshake.

2.2.2 L. Boros – il cosmo trasfigurato come ambiente dell'uomo

Le vedute di L. Boros riguardo al processo di interiorizzazione del mondo da parte dell'uomo vennero utilizzate anche nelle sue considerazioni concernenti il compimento dello stesso. Come abbiamo visto, Boros sottolineava l'importanza del momento della morte per la pienezza di una nuova forma di presenza del mondo nell'uomo mediante l'interiorizzazione. L'uomo e il momento della sua morte diventano il punto di partenza della riflessione anche sul compimento del mondo. La vita, nonostante il suo grande valore, è sempre qualcosa di iniziale, che ha soltanto il carattere di premessa. La vita vera inizia nella morte. Anche il mondo in cui viviamo è in un certo modo illusorio al punto che il mondo vero «sorge solo mentre l'uomo entra nel cielo»[72]. La posizione di Boros in questo proposito è fortemente improntata dall'antropocentrismo. Il cosmo e l'uomo sono sempre concatenati. Questa interdipendenza porta di conseguenza alla conclusione che il mondo diventa vero quando l'uomo raggiunge la pienezza della sua persona, quindi nel momento della sua morte. E' la salvezza dell'uomo che comporta anche la

[68] K. Rahner, «Il corpo nell'ordine della salvezza», 520.
[69] K. Rahner, «Il corpo nell'ordine della salvezza», 520.
[70] K. Rahner, «Storia profana e storia della salvezza», 19-20.
[71] K. Rahner, «Scienze naturali e fede razionale», 81 (del 1981). L'autore aggiunge: «Anche se non riusciamo a immaginarci positivamente quale funzione e ruolo il materiale debba ancora svolgere in una simile fase finale dello spirito nell'unità immediata con lo Spirito assoluto, questo dogma, secondo il quale la materia viene inserita nella definitività del compimento insuperabile della creatura spirituale, è un'apoteosi della materia quale il materialismo meschino non osa neppure pensare». *Ibid*., 82-83.
[72] L. Boros, «Der neue Himmel und die neue Erde», 19.

partecipazione dell'universo intero ad essa[73]. Tuttavia l'approccio antropocentrico alla questione fa sì che si tratti in questo caso piuttosto del cosmo/mondo in quanto presente nell'uomo. Il fattore fondamentale della trasformazione dell'universo così inteso è dato dalla risurrezione del corpo che avviene nell'istante della morte dell'uomo. In questo senso il cosmo deve anche acquisire una sua forma nuova nella morte dell'uomo quale realtà «trasferita» in lui (attraverso l'interiorizzazione) e tramite l'uomo al di là della frontiera della vita terrena[74]. Boros comunque non esclude il sostrato materiale dal compimento. L'autore nonostante la sua accettazione dell'interiorizzazione del mondo dall'uomo e malgrado le sue constatazioni che il mondo (materiale) durante questo processo «muore» («hineinsterben») nell'uomo creando spazio alla dimensione spirituale emersa nella persona, sostiene ancora la necessità della distinzione tra il raggiungimento dello stato della pienezza personale (che si manifesta attraverso tre fattori: mediante la definitiva interiorizzazione del mondo nella morte, tramite la decisione ultima e attraverso la risurrezione dei morti nel momento della morte stessa) e un ulteriore compimento dell'universo. Ciò nonostante, malgrado tale distinzione, anche questa successiva trasformazione del cosmo viene subordinata totalmente al principio antropocentrico. Anzi, v'è un'impressione che per Boros il compimento del cosmo alla fine dei tempi è soltanto un elemento secondario nei confronti della pienezza del cosmo nell'uomo, raggiunta nel momento della morte dell'individuo. Per Boros il fatto culminante è l'evento della morte con tutta la ricchezza del suo significato. La parusia del Cristo alla fine della storia è un dato della dottrina cristiana a cui l'autore si sente obbligato di adeguarsi; non è invece per lui il punto di avvio:

> Con la risurrezione di Cristo lo spazio della risurrezione venne fondamentalmente aperto a tutti gli uomini. La fine dei tempi è già incominciata. Perché la risurrezione non potrebbe avvenire contemporaneamente alla morte? Un solo argomento sembra apporsi ad una tale conclusione, ma è un argomento che ha molto valore,

[73] L. Boros, «Der neue Himmel und die neue Erde», 21. «Das Weltall entwickelt sich aus einem ursprünglichen Seinbestand heraus auf das Leben hin. Das Leben vollendet sich, indem es sich im Menschen in Geist umformt. Der Geist bekommt sich selbst "in den Griff", sofern er Gott erkennt und sich ihm in der Liebe schenkt. Die Vereinung des Menschen mit Gott reißt das ganze Weltall in die ewige Vollendung hinein. Das Universum ist also eine Einheit der "Genese". Die Schöpfung ist immer noch im Gang. Gott schafft die Welt, indem er ihr die Kräfte verleiht, in einer sich über Jahrmilliarden erstreckenden Entwicklung sich zu ihm zu erheben [...]. Das auf Christus hin entworfene Weltall "erringt" sich also zuerst das Leben; das Leben erreicht seine Vollendung als Mensch; der Mensch wird in den auferstandenen Christus aufgenommen, wird zu seinem Leib; Christus dringt in seiner Auferstehung und Himmelfahrt in die Sphäre der Vollendung hinein und zieht die Menschheit (und damit auch das Weltall) nach sich. Das ist die Grundstruktur der Erschaffung der Welt, des Himmels». L. Boros, «Der neue Himmel und die neue Erde», 20.

[74] «Da die Erlösung durch Christus allgemein, auf die ganze Menschheit angewendet und anwendbar ist, muß jeder Mensch die Möglichkeit haben, Christus vollpersönlich zu begegnen, in ihn "hineinsterben". Nach unserer Hypothese hätte jeder Mensch die Möglichkeit und die Aufgabe, die Welt hinüberzuführen ins restlose Glück». L. Boros, «Hat das Leben einen Sinn», 677.

> cioè le affermazioni della rivelazione secondo cui la risurrezione avrà luogo alla fine dei tempi. Non è possibile «demitizzare», «ridurre» o «atrofizzare» queste espressioni escatologiche della rivelazione, forzando così la realtà. Proponiamo la seguente soluzione. La risurrezione avviene subito, al momento del trapassato, ma non è ancora completa. Il corpo risuscitato ha bisogno del cosmo glorificato e trasformato, come uno spazio vitale. Potremo vivere nel suo pieno sviluppo l'elemento corporale della nostra risurrezione soltanto quando il mondo sarà entrato nello stato della glorificazione. La trasformazione gloriosa del mondo alla fine dei tempi costituirebbe perciò il compimento definitivo della risurrezione già avvenuta nella morte. Così ambedue le affermazioni ritengono il loro significato pieno: la risurrezione si compie immediatamente nella morte e la risurrezione è un avvenimento della fine dei tempi[75].

In questo modo l'autore ha conciliato la sua idea della risurrezione nella morte con l'esistenza «della fine dei tempi» quando avviene la trasformazione materiale dell'universo intero. Vediamo quindi che il mondo entra già nell'istante della morte dell'uomo nella dimensione dell'assoluto[76], cosa che tuttavia non esclude una trasformazione dell'universo alla fine dei tempi. Si può parlare anche della conciliazione del principio antropocentrico con una delle linee fondamentali dell'impostazione tradizionale. La trasformazione del cosmo mantiene in Boros il suo carattere materiale, significando il compimento del mondo quale momento reale della nostra risurrezione[77].

Possiamo quindi notare un'osservazione importante per il nostro argomento: in questa impostazione il compimento non è un evento unico e irripetibile. Boros ammette diversi stadi del compimento. Il fatto dell'entrata del mondo insieme all'uomo nell'aldilà non esaurisce ancora tutto l'evento del compimento, costituito da due fasi. Per quanto abbiamo già a che vedere con la materia trasfigurata nella risurrezione avvenutasi nella morte e per quanto anche il mondo sia presente nell'uomo entrando nell'aldilà con lui, Boros ancora una volta si richiama all'antropocentrismo. Il secondo stadio del compimento scaturisce da una certa incompiutezza dell'uomo nonostante la sua risurrezione: occorre ancora uno «spazio» per il corpo risuscitato nella morte.

Vogliamo anche sottolineare che una particolare attenzione va prestata al linguaggio dell'autore. Data una certa ambiguità delle formulazioni di Boros e il carattere parzialmente meditativo delle sue considerazioni, è difficile trarre delle conclusioni univoche. La conclusione attinente la trasformazione del mondo materiale e la partecipazione della materia (trasfigurata) del mondo futuro la si può piuttosto dedurre in Boros. Il frammento citato sopra è la più palese dichiarazione

[75] L. Boros, *Esistenza redenta,* 53-54. Cf. Id., *Mysterium mortis*, 238 (nota); «Der neue Himmel und die neue Erde», 22; «Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung», 234-235.

[76] Cf. L. Boros, «Leib, Seele und Tod», 94.

[77] Cf. L. Boros, «Der neue Himmel und die neue Erde», 22.

dell'autore a riguardo. Egli molto spesso parla del cosmo, dell'universo e del corpo, ma l'uso di questi concetti in vari contesti non deve necessariamente sempre significare la partecipazione del sostrato materiale. Si deve tener presente che in Boros il corpo risorto dell'uomo non ha niente a che vedere con la materialità del mondo compresa nel senso tradizionale. D'altronde per l'autore già il compimento del corpo umano è il compimento del cosmo nel suo senso materiale[78]. Il punto di riferimento si trova tuttavia proprio nella comprensione della risurrezione da parte di Boros. Egli considera la risurrezione del corpo, che avviene nel momento della morte, quale materiale, sebbene questa materialità non abbia niente a che vedere con la materialità di questo mondo nel senso della sua trasformazione. Se parla tuttavia dell'inclusione della dimensione cosmica in quanto spazio del corpo risorto, il contesto indica la dimensione materiale, questa volta in riferimento alla materialità del cosmo[79].

2.2.3 G. Greshake – il mondo materiale compiuto nell'uomo

La linea di pensiero di L. Boros viene proseguita anche da G. Greshake che pure sviluppa le sue constatazioni concernenti il rapporto uomo-mondo applicandole alla questione del compimento di quest'ultimo.

Le difficoltà dell'uomo odierno concernenti alcuni elementi della tradizionale dottrina escatologica cristiana costituiscono il punto di partenza di Greshake. A queste difficoltà appartiene anche la questione del rinnovamento del mondo nella sua dimensione materiale: idea che potrebbe sembrare mitologica per la mentalità moderna. Greshake indica per esempio le difficoltà nella comprensione

[78] Come esempi si possono citare le seguenti considerazioni: «Una nuova corporalità ha origine in me, che non è più bloccata in se stessa, ma abbraccia il mondo. Adesso vedo nuovamente tutto con occhi di carne, vedo Dio e tutto ciò che ho lasciato dietro di me», L. Boros, *Esistenza redenta,* 124-125. «Il nostro corpo stesso diventerà la nostra persona, espressione perfetta del nostro essere intimo. Un corpo che noi stessi produciamo nella potenza di Dio e non riceviamo semplicemente dai genitori con tutte le sue limitazioni e le sue predeterminazioni, come nella nostra vita terrena. Un corpo formato da una nuova e incessante potenza dello Spirito, proveniente unicamente da Dio e sempre nuovamente immergentesi in Dio». *Ibid.,* 146. Alcuni dubbi possono essere creati anche da altri frammenti, per esempio: «Vi sarà uno stato del quale parla l'Apocalisse di Giovanni [...]. Allora comincerà la vita vera. Nell'unico atto eterno di Dio che è assieme principio e compimento, venne, per così dire, "inserito" un brano di tempo per l'evoluzione della creazione. In questo frammento di tempo [...] si incammina verso la coscienza e la libertà, per trasformarsi alla fine mediante la libera e cosciente decisione dell'uomo per Dio, in un universo del tutto trasparente al divino, in un ambiente divino, in cielo. Questa è, riassunta in breve, la "storia" della creazione. Dio crea il mondo in noi e mediante noi». *Ibid.,* 33-34. «Der menschliche Leib ist nach unserem philosophischen Theorie die Vollendung und Zusammenfassung des Weltalls». Id., «Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung», 235.

[79] Della trasformazione gloriosa del mondo alla fine dei tempi in Boros parlano anche M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza,* 153.

del termine stesso «materia» nella fisica contemporanea, il quale nella sua ambiguità significa anche energia che può assumere varie forme di complessità[80].

Ovviamente la questione della trasformazione della materia non si manifesta in Greshake come tema isolato, ma è inseparabilmente collegato alla proposta dello stesso che tende ad evitare le complicazioni che provengono dall'impostazione tradizionale dello stato intermedio nonché dalla fisicistica comprensione della risurrezione corporea[81].

Analizzando questa problematica Greshake fa ricorso alle sue considerazioni riguardo alla relazione tra l'uomo e il mondo. L'autore però non volendo entrare nella discussione cosmologica si è limitato alle conclusioni teologiche[82].

Per quanto riguarda il concetto di mondo, esso ha eliminato quasi totalmente l'idea di cosmo. D'altronde anche il mondo viene compreso in modo specifico. Esso non è una grandezza esclusivamente fisica, ma la base della relazionalità dell'uomo con altri soggetti (un rapporto attraverso generazioni, mediante i contatti personali, solidarietà ecc.)[83]. Questa relazionalità dell'uomo si basa sulla sua corporeità. Il corpo umano diventa in un certo qual modo mezzo della comunicazione con la realtà posta al di fuori di esso.

Quanto al ruolo dell'uomo, Greshake si concentra sul processo della interiorizzazione del mondo da parte dell'individuo. Il mondo viene gradualmente interiorizzato dall'uomo durante la sua vita e questo processo comporta anche la soluzione della questione del compimento che è un compimento del mondo proprio in quanto interiorizzato dall'uomo. Anche Greshake pone grande accento sul momento della morte che è per lui allo stesso tempo il momento della risurrezione, della pienezza. Come abbiamo visto precedentemente, il dialogo tra Dio e l'uomo, in quanto dialogo tra due libertà, significa che la morte diventa l'incontro di Dio con l'uomo formato dalla storia della sua libertà. Nella morte dell'uomo Dio prende in possesso non soltanto l'individuo stesso, ma contemporaneamente a lui e in lui la parte del mondo e della storia in lui compiute.

Il senso della parola «compimento» è strettamente collegato con la libertà, che a sua volta caratterizza esclusivamente l'uomo in quanto essere razionale. «La domanda sul futuro del mondo è la domanda sul fine che l'uomo creativamente stabilisce per il mondo e per se stesso; la domanda sul suo compimento è la doman-

[80] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 171. Si veda pure n.38 con le citazioni. Si paragoni anche: «[...] die kleinsten Einheiten der Materie tatsächlich nicht physikalische Objekte im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind; sie sind Formen, Strukturen oder – im Sinne Platos – Ideen». Così L. Scheffczyk commenta la scoperta di Heisenberg in *Auferstehung,* 291.

[81] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 114.

[82] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten,*17.

[83] Cf. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"», 116.

da sul compimento della libertà umana»[84]. L'uomo chiamato a una storia nella comunione con Dio interiorizza in se stesso il mondo datogli da quest'ultimo. Questo processo, collegato con il compito di collaborare nella salvezza universale, diventa il compimento dell'uomo, e concretamente della sua libertà. Allo stesso tempo esso è anche il compimento del mondo che ha luogo nel compiersi della libertà umana[85]. Il mondo e la materia entrano nella dimensione della salvezza quali elementi della personalità dell'individuo. La domanda attinente il «come» del compimento rimane aperta. Però con certezza si può dire che per quanto riguarda il compimento del mondo inteso come materia, esso entrerà nello stato della pienezza esclusivamente all'istante della morte dell'uomo come una realtà interiorizzata da lui. La morte che conclude la storia della libertà umana finisce pure il processo dell'interiorizzazione del mondo esterno e della materia, che da questo momento esisteranno nell'uomo solo in quanto iscritte in lui per sempre[86].

Il processo del compimento del mondo è un processo graduale e come tale abbraccia la somma dei compimenti «parziali» che avvengono nelle morti degli individui. Il mondo, la dimensione della creazione, entra gradualmente nello stato della pienezza[87]. Il momento della morte-resurrezione diventa il momento del compimento dell'uomo e del cosmo intero[88].

In tale contesto sorge la domanda riguardante il compimento della dimensione materiale del mondo, della materia stessa e anche del cosmo intero. Per Greshake il suo modo d'interpretazione del compimento del mondo non significa necessariamente una esclusione della sua dimensione materiale dallo stesso. Anzi, questa dimensione, quale fattore di base dell'ambiente dell'uomo, non sparisce, non viene abbandonata dall'uomo che entra nell'aldilà, ma viene compiuta in quanto presente nell'uomo, in quanto fattore che lo ha costituito proprio come egli è nel momento della sua morte. «Materia è allora per sempre iscritta nel soggetto [...], anche quando il legame spazio-temporale della materia, il quale si realizza sia come realtà sensoriale che come corporeità, trova nella morte una sua fine»[89]. Abbiamo quindi una dialettica secondo la quale la materia fa parte del mondo compreso in modo molto ampio e questo mondo a sua volta viene interiorizzato dall'uomo,

[84] G. Greshake*, Auferstehung der Toten*, 379.

[85] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten,* 380. In questo conteso l'autore utilizza molto spesso la parola «estasi», sottolineando che la libertà umana ha il carattere estatico, cioè che eccede, trascende il mondo (pertanto è *ekstatisch* oppure *weltekstatisch)* Cf. *Ibid.,* 342.377.383.389.

[86] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten,* 385. «Greshake geht ganz vom Gedanken der Geschichte als Freiheitsgeschichte aus. Er ist davon so eingenommen und fasziniert, daß bei ihm die Materie, die nicht-geistige Schöpfung von der Geschichte beinahe aufgesogen erscheint». G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit,* 132.

[87] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 356.

[88] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 333.

[89] G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 171.

acquistando nella morte dell'uomo la sua forma definitiva, in quanto iscritto in lui.

D'altronde la domanda concernente il compimento della cosiddetta materia in se stessa riceve una risposta negativa da Greshake. «La materia in se stessa (quale atomo, molecola, organo ...) non subisce il compimento ("ist unvollendbar")»[90].

Che cosa succede quindi alla materia in se stessa? Secondo Greshake essa in un certo senso rimarrà, sarà esclusa dalla partecipazione del mondo nuovo. La posizione di Greshake diventa ancora più palese dopo la pubblicazione della quarta edizione di *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* dove egli cambia idea riguardo alla sua ipotesi inerente la mancanza della fine della storia[91]. Non ha negato tuttavia il suo modo di pensare che appare nella terza edizione di questo libro che parla dell'incompiutezza della materia in se stessa dopo la fine della storia. Greshake ammettendo la possibilità di una fine della storia rileva ancora la radicalità della sua soluzione. Secondo l'impostazione tradizionale avremmo qui a che fare con un'incompiutezza del cosmo dopo il compimento del mondo compreso come storia. Ciononostante, secondo l'autore, il cosmo sarà trasfigurato nell'uomo e attraverso l'uomo. Poiché il compimento concerne la materia solo attraverso la mediazione dell'uomo, e questo compimento avviene nel momento della morte, è del tutto superfluo parlare sia di un ulteriore compimento della realtà che si compie già nel momento della morte umana, che di un compimento di una realtà che non aveva contatto con l'uomo (come un elemento del suo ambiente)[92]. Il cosmo raggiunge il suo compimento solo nella maniera in cui è legato all'uomo e, analogicamente alle considerazioni generali riguardanti la materia, anche esso viene compiuto nell'uomo. Non si può parlare del compimento del cosmo inteso in se stesso[93].

Il vero significato dell'interpretazione del compimento del mondo in Greshake si può vedere nel contesto delle sue considerazioni sulla storia[94] dove l'autore giunge a conclusioni più vaste. Nella prospettiva della storia, che è il gioco di due libertà: quella dell'uomo e quella di Dio, se si vuole parlare di un compimento,

[90] G. Greshake, *Auferstehung der Toten,* 386.

[91] Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über Eschatologie», 190-191.

[92] «Ein Sonnensystem X beispielweise, das niemals vom Menschen erspäht wird, dessen Wirkung sich nicht und niemals bemerkbar macht, das sozusagen nur für und vor Gott ist, ist in sich sinnlos (sofern man an dieser Stelle nicht die Engellehre führt). Von einer Vollendung der Materie in sich ohne Vermittlung des Menschen zu sprechen, scheint mir von da her widersprüchlich zu sein. Wo aber solche Vermittlung geschehen *ist* (wenn z.B. der leblose Körper zurückbleibt [...]), ist die Frage nach einer (noch weitergehenden) Vollendung m. E. ohne Sinn. [...] Bei denen, die "mit Christus sind", ist die Materie wirklich vollendet, und hat den Status der "neuen Welt" erreicht». G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 176-177.

[93] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 175-177. Sie veda anche *Ibid.,* 175 n.50.

[94] Cf. Cap. II, 1.3.

esso non consiste esclusivamente nel compimento del proprio soggetto oppure, mediante esso, della comunità intersoggettiva. La partecipazione di Dio nel dialogo con le libertà umane significa l'introduzione della dimensione della salvezza in tutto questo processo delle realizzazioni delle proprie libertà. Conseguentemente, il compimento oltrepassa il livello dei singoli soggetti oppure della somma dei soggetti, diventando il compimento dell'opera comune di Dio e dell'uomo, cioè del mondo intero. Tale compimento vuol dire la pienezza nel senso escatologico, la salvezza universale del mondo e il dominio universale di Dio[95].

Naturalmente esiste una diretta connessione tra il pensiero di Greshake e quello di Rahner riguardo al compimento della materia e del mondo. Entrambi gli autori parlano dell'impossibilità del compimento della materia in se stessa. Tuttavia, come indica E. Nachtwei, esistono anche delle differenze alquanto importanti. Nei suoi scritti anche Rahner pone l'accento soprattutto sull'unità dello spirito e della materia. Tale unità radicata nell'atto creaturale di Dio, continuata nel corso della storia, trova il suo prolungamento nel compimento comune. Il compimento dello spirito diventa anche il compimento della materia; la materia giunge al proprio perfezionamento attraverso lo spirito e nell'unità con esso, ma sempre in base alla sua diversità ontologica. Qui troviamo la differenza principale tra Rahner e Greshake. La chiave della comprensione rahneriana di tale unità si rintraccia nella formula: l'unità nella differenza. Il punto di partenza di Rahner si trova nel processo evolutivo, durante il quale l'emergere dello spirito non significa l'inglobamento della dimensione della materia, bensì il loro reciproco rapporto che continua e si sviluppa. Anche a livello del compimento avremo a che fare con un reciproco rapporto tra lo spirito e la materia in quanto due realtà unite, ma allo stesso tempo distinte tra di loro. L'accento in Rahner si trova senza dubbio sullo spirito come punto di partenza della riflessione sulla materia e sul suo senso, ma tale prospettiva non permette di svalutare il significato e la portata della dimensione materiale della realtà. In tale impostazione il cosmo fa pienamente parte della realtà compiuta[96]. Inoltre per Rahner per esempio la grandezza spaziale dell'universo non comporta la conclusione (come in Greshake) che le parti del cosmo di cui l'uomo nemmeno è consapevole non hanno senso in se stesse[97].

[95] Cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 343.

[96] Cf. K. Rahner, «L'unità vigente tra spirito e materia»; G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 133-135.

[97] «In quanto il mondo materiale trascende se stesso, come tale, passando nella storia dello spirito, trova nel compimento dello spirito il suo proprio compimento. […] La sua tendenza al proprio perfezionamento è già fin dall'inizio sorretta da quella potenza dell'amore divino che partecipa in maniera assoluta e libera se stesso. […] Non è poesia devota quando Dante parla dell'"amore che muove il sole e le altre stelle", dell'amore cioè che è Dio stesso come colui che si partecipa. Il principio più intimo dell'automovimento del sole e delle stelle verso il perfezionamento nascosto nella imperscrutabilità divina in quanto futuro assoluto, è Dio stesso». K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 689. Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 133.

D'altra parte Rahner è il primo autore a proporre che il compimento del mondo non avviene mediante un improvviso evento della fine dei tempi, ma può essere pensato quale processo[98]. Tuttavia egli non esclude questo evento e se parla di una certa gradualità del processo di compimento, si tratta piuttosto di una maturazione concernente lo stato dopo la morte. Greshake cita una frase di Rahner che si trova in *Sulla teologia della morte*: «Tutta la realtà creata, il mondo va crescendo, nelle persone fisico-spirituali e attraverso loro, delle quali esso è quasi il "corpo", mediante la loro morte, fino a raggiungere la propria definitività»[99]. Ciononostante, se andremo avanti nella lettura di questa frase, il senso acquisisce una sfumatura diversa: «[…] per quanto tuttavia anche questo suo compimento dall'interno (come quello del singolo uomo) sia, in una velata unità dialettica, contemporaneamente distruzione e fine dall'esterno mediante un intervento imprevedibile di Dio dall'esterno, mediante la sua venuta per il Giudizio, del quale nessuno conosce il giorno»[100]. Per Rahner il compimento di tutto il cosmo non è un processo che avviene nella morte dell'uomo e lungo la storia[101].

In ogni caso la posizione di Rahner è sempre diversa da quella di Greshake che ammette l'eterna incompiutezza della materia in se stessa. E anche se Rahner ammette la possibilità di una risurrezione nella morte, non si può parlare della condivisione della veduta di Greshake secondo cui il compimento del mondo è un processo graduale, la somma dei compimento degli uomini avvenentisi nelle morti dei singoli[102].

2.2.4 La questione del compimento della materia in G. Lohfink

Per la completezza del nostro argomento dobbiamo anche presentare la problematica concernente il compimento del mondo materiale in G. Lohfink. Le considerazioni dell'autore molto spesso sono confuse con quelle di Greshake, data la loro collaborazione nel libro *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*.

Il problema in G. Lohfink è più complesso. La difficoltà consiste nel fatto che la questione del compimento del cosmo oppure del mondo materiale non fa parte delle sue considerazioni. L'autore si concentra sul concetto di mondo compreso

[98] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 28; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*,153.

[99] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 28. Cf. G. Greshake, «Die Alternative "Unsterblichkeit der Seele" oder "Auferstehung der Toten"», 119; Id., *Breve trattato sui novissimi*, 63.

[100] D'altronde Rahner parla anche dell'eternità come di frutto del tempo che matura: «Ma come sappiamo che l'eternità matura dal temporale e dal transitorio, che siamo noi e che duramente sperimentiamo?». Id., «La vita dei morti», 443. Tuttavia per quanto riguarda l'applicazione di questo citato da Greshake H. Vorgrimler nota: «Im Kontext 118f wird zu Verschiedenartiges willkürlich addiert; so gerät auch K. Rahner mit seiner These von langsamen (!) Hineinwachsen in Greshakes Aufzählung hinein». H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 61 n.97.

[101] Cf. K. Rahner, «Il corpo nell'ordine della salvezza», 520.

[102] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 137.

nel senso della storia, sia individuale che collettiva. Il compimento di tale mondo avviene nella morte dell'individuo. Tuttavia a differenza di Greshake, il momento della morte significa anche l'entrata nel compimento trascendente del mondo. La morte-risurrezione non comporta come in Greshake (4.ed.) un'ulteriore attesa di un compimento, dato un legame tra l'aldilà e la temporalità terrena. Il compimento in Lohfink è definitivo e equidistante agli uomini di tutti i tempi. L'uomo diventa il suo partecipe attraverso la morte che si unisce nel senso temporale con tutte le morti degli individui.

Per quanto riguarda la questione del compimento del mondo materiale dobbiamo prendere in considerazione il fatto che Lohfink ammette, seguendo qui Greshake, il processo dell'interiorizzazione del mondo da parte dell'uomo. Nell'impostazione di Greshake tale processo spiega pienamente anche la questione del compimento dell'uomo. Lohfink, per quanto faccia riferimento a Greshake riguardo al fenomeno stesso dell'interiorizzazione, lo utilizza soltanto al parlare della portata del momento della morte attraverso il quale un pezzo della storia e del mondo entrano nella dimensione del compimento[103]. Lohfink non parla affatto della materia ossia del cosmo.

Inoltre, l'autore non si esprime in modo univoco per quanto riguarda la fine della storia. Siccome la fine lineare non è un postulato necessario dell'escatologia cristiana, si può ammettere soltanto il compimento trascendente della storia che non richiede una fine nel senso lineare[104]. Tale soluzione differisce tuttavia dalle possibili conclusioni che si possono trarre dalle considerazioni di Greshake, dove la materia che non viene compiuta attraverso l'uomo, in quanto subordinata a lui, in un certo senso rimane. L'ammissione dell'idea di tempo trasfigurato da Lohfink, lascia aperta la possibilità che il momento del compimento abbraccerà anche la dimensione materiale del mondo anche se esso assieme alla storia durerà *ad infinitum*. L'uomo che, nonostante varie possibilità di scenari concernenti la storia (ad esempio la fine tipo apocalittico oppure la storia svoltasi senza fine), nel momento della morte giunge alla pienezza escatologica definitiva. Al di là della morte trova sempre il mondo già compiuto. Lohfink parla della pienezza a livello antropologico intesa quale pienezza delle relazioni interumane[105]. Non si può escludere tuttavia neanche il compimento della dimensione materiale, cosmica, sebbene l'autore non lo dica. L'unica indicazione che possiamo trovare in Lohfink consiste nella constatazione che «la teologia può e deve parlare del compimento trascendente di tutta la storia nella risurrezione; essa non può tuttavia fare una previsione concernente la fine *terrena* della storia così come non la può fare per quanto riguarda il

[103] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 70-71.74.
[104] Cf. G. Lohfink, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», 72; Id., «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 149.
[105] Cf. G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 148-150.

futuro temporale-fisico del cosmo»[106]. Tale affermazione, benché non parli della trasfigurazione del cosmo, tuttavia neanche lo esclude[107].

2.2.5 La continuazione della linea di Greshake

Il punto di vista di G. Greshake ha trovato la sua prosecuzione tra l'altro in W. Breuning in *Mysterium salutis*, dove l'autore condivide pienamente l'approccio di Greshake. Egli è del parere non sia necessario «individuare ulteriormente l'escatologia nel senso di una frammentazione infinita di diverse escatologie individuali», perché «la sorte dell'uomo singolo riguarda il senso dell'intero»[108]. Inoltre, poiché gli *eschata* hanno il loro inizio nella morte dell'uomo, non si può escludere che anche il compimento del mondo avviene già nell'istante della morte dell'individuo. Per di più, tale conclusione è possibile perché la morte è la fine dello *status viatoris,* e allo stesso tempo la fine della storia nel senso che l'ambiente di vita dell'uomo (la storia) quale possibilità del suo realizzarsi cessa di esistere. L'uomo entrando nella dimensione della morte affronta l'avvento del regno di Dio (l'influsso di Lohfink). Il processo storico viene concluso e compiuto ogni volta nella morte dell'individuo. Nelle sue considerazioni Breuning parla sempre del compimento della storia che sembra sostituire il concetto di mondo. Di fatto il cosmo come tale viene ricondotto al mondo umano sebbene si menzioni anche la creazione quale fondamento dell'alleanza tra Dio e l'uomo. Il mondo significa in primo luogo la storia, l'attività umana, il mondo degli uomini. La possibilità di una escatologia cosmica viene esclusa data la mancanza dei dati positivi del Nuovo Testamento. Inoltre, nella parte sistematica dell'escatologia in *Mysterium salutis* non è stato dedicato alcun punto alla problematica del compimento del cosmo. Se si tratta dell'aspetto universale dell'escatologia, l'argomento viene situato a livello esclusivamente umano[109].

Ai sostenitori della proposta di Greshake appartiene altresì M. Kehl. Nelle sue considerazioni (prima del cambiamento del suo punto di vista[110]) è l'uomo il con-

[106] G. Lohfink, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», 198-199 n.27.
[107] La teoria atemporale non significa necessariamente l'abbandono dell'idea della resurrezione corporea e della trasformazione del cosmo. «[…] Conta poco sapere se la storia terrena si concluderà con una catastrofe apocalittica o se continuerà in un susseguirsi indefinito di epoche storiche. Certamente il dogma nella sua sostanza continuerà a essere vero quando afferma che la risurrezione della carne, la trasformazione cosmica avverrà alla fine dei tempi ad opera di Dio. Infatti, in ogni risurrezione nell'ora della morte si compie la risurrezione della carne e la trasformazione cosmica per mezzo dell'azione trascendente di Dio. Il fondamento ultimo di questo dato di fede è la risurrezione di Cristo, che appartiene già in "corpo e anima" alla totalità glorificata della storia». J.B. Libânio – M.C.L. Bingemer, *Escatologia cristiana*, 217-218.
[108] W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 422.
[109] Cf. W. Breuning, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», 289-428 (part. 349--357.422-428).
[110] Per quanto riguarda il mutamento delle vedute si veda cap. IV, 2.3.4.

cetto chiave della problematica del compimento finale. Il mondo materiale raggiunge il suo compimento esclusivamente nell'uomo. A fondamento di tale constatazione si trova il fatto che l'uomo è l'unica ragione dell'esistenza del mondo materiale. La creazione è un dono di Dio che dalla sua natura richiede una risposta. Soltanto l'uomo possiede la capacità di contraccambiare l'amore di Dio. Dal punto di vista di quest'amore creatore, una creazione che a un certo punto del suo sviluppo non condurrebbe alla risposta adeguata e libera a Dio, sarebbe stata priva di senso[111]. Se parliamo del compimento del mondo, esso, in quanto «l'ultima alleanza», è possibile soltanto mediante l'uomo. Nell'uomo il mondo materiale raggiunge la capacità di essere partecipe della «libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom 8,21) e di poter subire il compimento[112]. In tale compimento viene incluso il mondo naturale, culturale e tecnico; tuttavia non in se stessi, ma in rapporto con l'uomo. In questo senso il mondo infraumano non viene compiuto in se stesso, bensì si tratta di un compimento insieme all'uomo («mit-vollendet») e attraverso l'uomo[113]. Così il mondo materiale raggiunge il suo compimento nel momento della morte dell'uomo il quale evento significa allo stesso tempo per l'individuo la fine del mondo senza dover aspettare un evento legato alla «fine dei tempi». In questo modo, attraverso un collegamento intrinseco con l'uomo, il compimento del mondo diventa un processo subordinato direttamente alla sorte dell'uomo[114].

Da questo processo viene esclusa la possibilità di un compimento della materia «in se stessa». Tale modo di concepire il compimento non equivale, tuttavia, secondo Kehl, a un'eccessiva spiritualizzazione. Evidentemente il significato della materia non si esaurisce nella sua dimensione sperimentabile empiricamente. L'autore sottolinea che le aspettative concernenti la visione tradizionale del compimento del mondo sono dettate dalle condizioni umane influenzate dalla estetica e dal modo in cui contribuiamo alla forma del mondo attraverso il lavoro. La natura del compimento stesso non richiede la partecipazione dell'elemento materia-

[111] Kehl richiama qui una delle domande della teologia naturale: perché esiste piuttosto qualcosa che nulla, situando tale domanda nel contesto dell'«attesa» da parte di Dio della risposta dell'amore. Cf. *Eschatologie,* 242. Si veda anche S. Muratore, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio,* 78 n.14.

[112] Cf. M. Kehl, *Eschatologie,* 242-243.

[113] Kehl presenta anche un esempio della comprensione del processo dell'interiorizzazione del mondo dall'uomo: «Wenn ein Kind fragt, ob sein Hund oder sein Spielzeug, an denen es hängt, auch in den Himmel kommen können, so läßt sich darauf durchaus mit ja antworten, vorausgesetzt eben, daß die Beziehung zu einem Tier oder den Dingen einen Menschen befreit zu größerer Lebensfreude, zu mehr Vertrauen und Hoffnung und Liebe, ja, zu einem sensibeleren und sympathischeren Umgang mit unserer Wirklichkeit überhaupt. Dies alles ist keineswegs gleichgültig für das Reich Gottes! *Wie* der einzelne Mensch dann in seiner Vollendung diese Beziehung zu Tieren oder Pflanzen oder Dingen erfahren wird, bleibt uns jetzt notwendigerweise verbogen. Jedenfalls bildet auch diese Erfahrung eine Facette des unerschöpflichen Reichtums der Liebe Gottes und damit ein Moment der endgültig glückenden und beglückenden Identität des Menschen». M. Kehl, *Eschatologie,* 241 n.15.

[114] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 241-242.

le almeno non in una forma sperimentabile fisicamente il cui esempio è, secondo l'autore, il corpo risorto di Cristo. «Nella nostra attuale struttura dell'esperienza di materia non è percettibile un compimento della terra come di una realtà materiale che anche definitivamente rimarrebbe "elevata" "in se stessa"»[115].

La fede nella resurrezione suggerisce invece una materialità che trascende totalmente la materialità terrena. Questa «altra» («andere») materialità, secondo Kehl, non si pone in contraddizione con la constatazione che la materia di questo mondo sarà compiuta solo in quanto partecipe della libertà dell'uomo. L'autore difende la sua posizione contro l'accusa di uno spiritualismo di tipo gnostico, mostrando che esiste un legame tra quello che costituisce il momento presente in cui si svolge la storia, e il futuro. Questo legame consiste nell'impegno proprio durante il corso della storia, nel tributo al «contenuto» della stessa, poiché è la storia che diventerà la «materia» del mondo futuro: sempre in quanto interiorizzata negli individui[116].

Kehl non è d'accordo che la posizione di Greshake (e di Lohfink) sia una riduzione antropologica quindi un antropocentrismo esagerato[117]. L'uomo che entra nello stato di pienezza non è ancora l'insieme della realtà che subisce il compimento. Il compimento totale richiede la presenza di tutti i soggetti poiché solo la loro somma significa il compimento definitivo. Il compimento concerne soprattutto l'unità comunicativa di tutti gli uomini nella loro relazione con il mondo. Per cui nella soluzione di Greshake si può parlare di una crescita graduale. In questa soluzione abbiamo sempre a che fare con un legame alla storia universale e a tutta la creazione; la posizione dell'uomo non è sopravalutata[118].

[115] M. Kehl, *Eschatologie*, 244.

[116] Cf. M. Kehl, *Eschatologie*, 242-244. «Die Treue zu diesem Auftrag bildet die unübersteigbare Grenze, die die christliche Hoffnung von der Gnosis scheidet. *Wie* wir uns die Vollendung unserer Erde konkret vorzustellen haben, ist demgegenüber zweitrangig. Die biblischen Bilder von der „Stadt Gottes", vom „himmlischen Jerusalem", vom „ewigen Hochzeitsmahl", vom „neuen Himmel und neuen Erde" behalten in jedem Fall ihre unersetzbare Gültigkeit. Bringen sie doch auf bildlicsymbolhafte Weise zum Ausdruck, daß unser Vertrauen auf die endgültig rettende Treue Gottes die *ganze* Schöpfung miteinschließt; ein Vertrauen also, das sich in der liebender Verantwortung für alle Geschöpfe dieser Erde bewährt». *Ibid.,* 244. In proposito si vedano anche le conclusioni di Kehl riguardanti l'attualità della teologia di Sant'Ireneo (secondo l'autore rimangono attuali soprattutto le sue forti asserzioni contro le correnti platonizzanti e antignostiche, la convinzione che anche questa terra è l'oggetto della speranza escatologica nel senso che l'uomo troverà il suo compimento in legame con il suo ambiente, con il mondo in quanto elemento costitutivo della sua realtà, senza creare una rottura tra l'aldiquà e l'aldilà). Cf. *Ibid.,* 179-182.

[117] Cf. M. Kehl, «Bis du kommst in Herrlichkeit», 105. L'accusa di riduzione antropologica in Greshake e Kehl è stata avanzata tra l'altro da J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación,* 182.

[118] Cf. M. Kehl, «Bis du kommst in Herrlichkeit», 105-106.

2.3 *Voci della polemica*

Nella letteratura teologica è stata la tesi di Greshake ad avere maggiore diffusione e risonanza. Accanto alle voci favorevoli essa ha suscitato anche molte obiezioni. Non tutte riguardano direttamente la polemica con Greshake stesso. Molti autori si concentrano sulla problematica della creazione, del suo senso e compimento, includendo nelle loro considerazioni la questione della partecipazione della materia nel mondo trasfigurato e tenendo presente, come sfondo, le conseguenze di un'impostazione opposta.

Per quanto riguarda il retroterra della polemica dobbiamo anche notare che nel periodo trascorso dall'avanzamento dell'ipotesi che la materia in se stessa non subisce il compimento è comparsa una nuova sensibilità concernente questo argomento: è emersa una vasta problematica legata alla questione ecologica. Anche il mettere in rilievo il trattato della creazione ha contribuito a considerare il problema in una prospettiva molto più ampia rispetto a quella di oltre vent'anni prima. D'altronde l'accento posto nell'epoca postconciliare sulla dimensione universale della salvezza nell'escatologia fa sì che, secondo le vedute di molti autori, la posizione di Greshake in tale contesto si porrebbe in controtendenza, facendo di fatto parte della visione antropocentrica del mondo. Invece l'interesse per la tematica della creazione, particolarmente nel contesto ecologico, sembra aver condotto alla fine dell'antropocentrismo[119].

2.3.1 J. Ratzinger – la discussione a livello ontologico

Anche per quanto riguarda la discussione sull'importanza del compimento del mondo materiale un posto di rilievo è dovuto al libro di Ratzinger. L'autore prendendo posizione nei riguardi della proposta di Greshake indica la necessità di uno sguardo più complessivo alla problematica del compimento della materia, sottolineando che il cosmo non è qualcosa che esista accanto allo spirito. La riduzione della dimensione materiale esclusivamente a un contributo alla personalità dell'uomo non può esaurire il significato del mondo materiale. In tale impostazione il cosmo, dopo l'ipotetico compimento dell'individuo nella morte, continua «in un'eternità priva di significato», sprofonda «in un nulla senza senso»[120]. La riflessione sul compimento deve invece prendere in considerazione la fedeltà di Dio verso l'intera creazione. Dio creando dà anche senso alla sua opera. L'eterna esistenza della materia, del mondo materiale e di quello spirituale senza il reciproco collegamento si trova in disaccordo con il senso della storia, della creazione

[119] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 225-226.

[120] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,*130. L'autore vede il parallelismo tra le conclusioni di Vögtle in campo esegetico e quelle di Greshake nella teologia sistematica. Cf. *Ibid.,* 176. Così anche G. Canobbio, «Fine o compimento», 212 n.16.

e della rivelazione. Tale soluzione non significherebbe altro che l'eterno dualismo grazie al quale una parte della creazione non sarebbe inglobata nel senso dell'atto creativo[121]. Invece il nuovo cielo e la nuova terra non saranno una realtà distaccata nel suo contenuto dal mondo; non saranno solo lo sfondo della gioia dei salvati, ma, intesi quale compimento di tutta la creazione, diventeranno «il vaso della magnificenza divina». Il pleroma di Cristo si compierà anche nella sua dimensione cosmica[122].

Inoltre, secondo Ratzinger, la materia non può essere ridotta al momento estatico della libertà umana[123]. Sia la dimensione spirituale che quella materiale della creazione tendono verso un nuovo rapporto, una nuova unità. Anche per questo motivo esse non possono esistere come due realtà eternamente parallele senza rapporti reciproci. Non è ammissibile la conclusione che la materia in se stessa non possa essere compiuta. Sebbene, secondo il principio entropico, il cosmo si consumi e si muova verso la morte termica, abbiamo anche a che vedere con un moto di crescita che tende sempre verso forme più complesse. Non possiamo prevedere dove arriverà questo movimento, particolarmente se ci rendiamo conto che all'interno del sistema come il nostro mondo prevale la prima tendenza, quella della morte termica. Tuttavia il messaggio cristiano parla di un principio che proviene dall'esterno, da Cristo[124]. Il Cristo è un principio esteriore, ma allo stesso tempo anche interiore. E' Colui dal quale procede ogni cosa creata e che «venendo […] "da fuori", può portare a compimento l'intima essenza del cosmo»[125].

La critica da parte di Ratzinger non è rimasta senza risposta e Greshake ha avanzato alcune obiezioni. Soprattutto egli taccia Ratzinger di non comprendere la sua impostazione della materia. La materia non è esclusivamente il momento estatico della libertà umana che rimane del tutto esterno nei confronti dell'uomo, essendo solo un certo sfondo della sua attività in quanto essere libero. La materia dall'inizio è strettamente collegata con l'uomo venendo da lui interiorizzata. Così diventa una componente della personalità dell'uomo. Si deve invece fare una netta distinzione tra la materia in se stessa («an sich» oppure «in sich») e la materia «in altro» («im andern»). Ratzinger, secondo Greshake, non l'ha fatto. Di conseguenza la materia raggiunge il suo compimento non in se stessa, bensì «in altro»[126]. Greshake sottolinea che l'accusa secondo la quale una parte della realtà creata rimane incompiuta è infondata. Se conseguentemente prenderemo in considerazione cosa significa il compimento della materia, e che la materia in se stessa non subisce compimento, di fatto arriveremo alla conclusione che il compimento nella

[121] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,* 202-203.

[122] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,* 246.

[123] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,* 123.

[124] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,* 201-203.

[125] J. Ratzinger, *Escatologia,* 204.

[126] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 162-164.

sua impostazione abbraccia tutta la realtà. Il punto di partenza si trova a livello ontologico, e proprio a questo livello Greshake comprende la materia quale strettamente legata all'uomo e alla sua libertà. Per Greshake *ontologicamente* non esiste altra materia che quella legata all'uomo. E, di conseguenza, se tutta la materia, con cui l'uomo ha avuto un contatto, viene da lui interiorizzata, allora al momento della morte l'uomo non lascia «dietro» di sé alcuna realtà incompiuta. A livello ontologico, secondo quest'impostazione, non si può differenziare la materia compresa in se stessa e la materia collegata con l'uomo tramite il processo dell'interiorizzazione. La materia ha senso e l'essere soltanto in quanto si trova in legame con l'uomo e con la storia della libertà umana. Questo presupposto è fondamentale[127].

Analogamente è da escludere il compimento del cosmo in quanto trasformazione del cosmo stesso. Greshake si richiama alla teologia della creazione, a un dato comunemente accettato dai teologi: il senso dell'opera della creazione è totalmente subordinato alla creazione dell'uomo. Il creato si esprime attraverso la libertà e lo spirito dell'uomo, quindi il suo destino, nel senso di compimento, si realizza mediante l'uomo[128].

Secondo Greshake, il suo modo di comprensione della questione è convincente se ci rendiamo conto che l'istante della morte significa definitività («Endgültigkeit») del tempo in cui viene compreso il tutto, tutta la ricchezza dell'uomo. Non rimane quindi qualcosa che fosse escluso dal momento del compimento. Nel contempo, nel momento della morte anche la materia entra nella definitività dell'essere. Il compimento abbraccia quindi tutta la realtà. Quello che rimane sono tempo e spazio, intesi in se stessi, ma essi non subiscono compimento in quanto tali mentre viene compiuto il loro vero «contenuto»[129]. Di fatto non abbiamo in Greshake un semplice abbandono della materia, bensì essa viene trascesa dalla storia umana. La materia in se stessa ottiene il senso soltanto nella storia che compare insieme all'uomo. Tutto questo permette a Greshake di parlare del compimento di «tutta la realtà» («die ganze Wirklichkeit»)[130]. Essa viene compresa

[127] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 174-175. «Wird nämlich Materie *ontologisch* strikt gedacht in bezug auf den Menschen und seine Freiheitsgeschichte (und nur so hat Materie Sinn und Sein), dann bleibt – in dieser *ontologischen* Sinn – keine „Materie-an-sich" zurück, wenn sich alle Materie im Geist „verinnerlicht" hat und damit zur Vollendung gekommen ist», *Ibid*., 175.

[128] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 176-177.

[129] Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 189. Naturalmente sempre si deve tener presente che abbiamo a che fare con un processo dato che il compimento «pieno», «definitivo» è un evento graduale che non si realizza in un solo istante, ma che richiede la completezza dei rapporti, il che è possibile quando tutti gli uomini raggiungeranno la loro meta. Cf. *Ibid.*, 191.

[130] G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 191. Cf. Id., «Tod und Auferstehung», 118-119; *Resurrectio mortuorum*, 266. Dappertutto si tratta soltanto della dimensione strettamente antropologica del compimento.

tuttavia con l'accento posto sull'agire dell'uomo, sulla sua libertà e i suoi rapporti. «Quello, che nella morte ha trovato già in Dio il suo compimento, non è [...] totalmente compiuto, finché tutti gli uomini ai quali egli è legato, ed attraverso questo anche il mondo di cui faceva parte, non tornano a Dio»[131]. Greshake parla della pienezza del mondo nuovo nel senso della completezza delle relazioni dell'uomo. L'autore parla del mondo, di cui il totale compimento l'uomo aspetta dopo la sua morte-resurrezione, ma questo mondo si compie gradualmente nei singoli uomini che raggiungono lo stato di pienezza. Proprio in questo senso Greshake comprende «tutta la realtà» che rimane e non è ancora compiuta. Essa si compie nella somma dei compimenti dei singoli uomini[132].

Ratzinger indica come nell'impostazione di Greshake rimane «qualcosa» che, benché non venga usata tale espressione, a livello ontologico non subisce compimento. Greshake da parte sua nega la giustezza dell'obiezione mossa da Ratzinger, vedendo in essa solo una maniera sbagliata del comprendere la logica del suo pensiero. Secondo lui, Ratzinger avanzando le sue obiezioni, vede la situazione dopo il compimento della materia (cioè quando la materia sarà tutta quanta interiorizzata) in modo paragonabile ad uno stadio del missile («Raketenstufe») che viene abbandonato quando è stato già sfruttato. Rimarrebbe quindi «qualcosa». Invece tale punto di vista è erroneo. Ontologicamente, se comprendiamo la materia in quanto strettamente collegata con l'uomo, non rimane niente, perché tutta la materia viene interiorizzata, e come tale giunge al suo compimento assieme all'uomo. E non c'interessa invece quello che rimane, che non ha niente a che fare con il destino ontologico della materia[133].

Dal punto di vista del lettore della discussione si può osservare che gli autori si trovano su due livelli diversi per quanto riguarda il loro modo di argomentare. Sembra che Ratzinger abbia capito bene l'intenzione di Greshake. Il problema sta invece nel fatto che per Ratzinger non esiste una materia che al tempo stesso non fosse, usando il linguaggio della discussione, anche una materia in sé. La distinzione tra la materia in se stessa e la materia interiorizzata dall'uomo, che fa Greshake, non esclude per Ratzinger il problema di una realtà materiale che rimane, e che sarebbe per lui l'unica materialità nel senso proprio della parola. Ratzinger non lo manifesta apertamente, perciò forse la mancanza di tale constatazione crea un certo problema, ma non è difficile trarre tale conclusione dall'insieme del suo pensiero al riguardo. Questo presupposto, per quanto non espresso, gli permette di non fare la distinzione tra la questione del compimento della materia a livello

[131] G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 191.

[132] Cf. G. Greshake, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie», 192.

[133] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 174-175. G. Nachtwei commette un errore ascrivendo il paragone di uno stadio del missile al contenuto della proposta di Greshake. Invece Greshake lo usa come una possibile spiegazione del modo di pensare di Ratzinger. Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit,* 131.

antropologico e il compimento dell'universo nel senso materiale come evento della fine dei tempi. Da parte sua Ratzinger non nega il fatto che la materia, in quanto elemento dell'ambiente dell'uomo, contribuisce alla personalità dell'individuo e in certo qual modo lo forma. Egli non nega neanche che la materia potrebbe essere interiorizzata dall'uomo durante la sua storia individuale. Ratzinger vede tuttavia tale constatazione come non soddisfacente. Esso non esaurisce il significato della materia. Di conseguenza la materia sarà esclusa dal mondo futuro. Non si può negare che da tale punto di vista rimarrebbe quale realtà incompiuta.

La differenza si colloca quindi nella comprensione della materia. Questa differenza porta alla situazione che anche nella sua risposta a Ratzinger, Greshake è costretto a omettere la questione del compimento del cosmo intero in quanto non conforme alla sua proposta. La sua constatazione secondo la quale «è una caricatura ritenere, che l'anima lascerà definitivamente dietro di sé la materia in quanto eternamente incompiuta»[134] è giustificata solo dal punto di vista della sua comprensione della materia, non scaturisce invece dalla incomprensione da parte di Ratzinger. Anche l'obiezione contro la posizione di Ratzinger da parte di Vorgrimler[135] mostra che abbiamo a che fare con due poli diversi riguardo la concezione di materia la cui origine si trova nella metafisica. Ne segue il modo di vedere e parlare della materia. Dal punto di vista dei sostenitori di Greshake la posizione di Ratzinger quasi automaticamente viene letta ed interpretata in quanto compimento della materia in se stessa, come se essa avesse un destino senza essere ascritta pienamente alla sorte dell'uomo. Invece, secondo loro, la materia acquisisce il suo senso solo in quanto ontologicamente ascritta all'uomo. Allora la materia esiste quale realtà a livello ontico solo come sottomessa all'uomo e il compimento del destino di quest'ultimo porta a compimento anche la materia.

Questa differenza tra i due teologi è visibile molto bene a livello della comprensione dell'unità tra materia e spirito. Per quanto riguarda il rapporto tra ambedue le realtà, come giustamente osserva Nachtwei, entrambi hanno le stesse radici filosofico-teologiche[136]. E tutti e due parlano di una necessaria unità tra la materia e lo spirito. Ciò nonostante mentre Greshake intendeva prendere seriamente in considerazione l'unità della storia, della materia e dello spirito, l'accusa di Ratzinger riguarda proprio la mancanza di coesione tra questi elementi: uno di loro, proprio la materia, rimane privo di compiutezza escatologica. Ratzinger non accetta la diversità tra il compimento della materia *an sich* e *im anderen*. La differenza si trova nella semplice insufficienza, alla luce dell'impostazione di Ratzinger, della soluzione di Greshake, che dal suo punto di vista deve essere riduttiva. Anche secondo Ratzinger la materia viene sempre compresa nel suo rapporto con lo spirito; l'orientamento della materia verso la pienezza dell'unione con lo spirito, fondata protologicamente, troverà tuttavia la sua piena espressione e il punto culminante nella trasformazione escatologica della fine dei tempi. In Greshake invece il compimento, sebbene non consista nell'abbandono della materia dallo spirito, significa il graduale assorbimento di essa dallo spirito allo scopo di un compimento comune. Ratzinger da parte sua esprime l'unità tra la materia e spirito in un altro modo. Neanche lui conosce una materia che potrebbe raggiungere il suo compimento a prescindere dall'uomo. La differenza consiste nel fatto che Ratzinger, basandosi sui suoi presupposti metafisici, considera il compimento della materia non in quanto avvenentesi *nell*'uomo (cioè attraverso l'interiorizzazione), bensì *attraverso* l'uomo, vuol dire così che senza l'uomo sarebbe possibile parlare di un compimento di essa. Tale compimento non avviene nell'uomo, ma insieme con lui, cioè senza perdere la propria identità e diversità ontologica e porta entrambi: l'uomo e la materia a un più alto stadio dell'unità[137]. Nelle sue asserzioni Ratzinger è conforme al pensiero di Tommaso riguardo il rapporto uomo – mondo: poiché l'uomo appartiene all'ordine materiale e allo stesso tempo a quello spirituale, quando egli si rivolge a Dio anche tutto il mondo ritrova se stesso. Tutto il mondo attraverso l'uomo è orientato verso Dio[138], il che è molto simile alla posizione di Greshake, ma proprio, dati i diversi presupposti metafisici, porta a conclusioni opposte. In Ratzinger tutta la realtà possiede il carattere dialogico e in quanto tale nella sua interezza è orientata verso Dio «aspettando» il proprio compimento[139].

Dobbiamo anche sottolineare che il punto stesso di partenza di Ratzinger si trova nello spirito a cui è collegata la materia. Egli condivide anche la visione della crescente spiritualizzazione del mondo[140]. Tuttavia il compimento finale si-

[134] G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 164. G. Greshake richiama qui la sua constatazione anteriore: «Bei aller Verschiedenheit sind [...] Subjektivität und Materialität unlösbar miteinander verbunden. Deswegen kann ich auch die vollendete Zukunft des Menschen und der Geschichte nicht im Hinter-sich-lassen des Materiellen bestehen, sondern in dessen vollendeter Transzendenz. Deswegen muß vollendete Materialität ein Moment an der Vollendung des Geistes selbst sein und nicht etwas, was es neben der Vollendung des Geistes "auch" noch gibt». G. Greshake, *Auferstehung der Toten,* 378. Tale presentazione della questione è del tutto coerente, ma solo entro il suo modo di comprensione della materia.

[135] «Dabei wird ihm nicht bewußt, daß man Materie "an sich" gar nicht bestimmen kann (weder theologisch noch naturwissenschaftlich) […]». H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen,* 131.

[136] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit,* 139.

[137] «La comparsa di ogni singolo spirito nel mondo della materia è, sotto l'aspetto cosmico, un momento di questa storia della progressiva complessità tra la materia e lo spirito, perché – e questo è assai singolare – il postulato di unità della materia si realizza proprio per mezzo di ciò che non è materiale, ossia per mezzo dello spirito, il quale dunque non divide in qualcosa di dualistico quanto sarebbe sostanzialmente unito, ma costituisce l'indispensabile e qualitativamente nuova energia che unifica quanto di per sé è disgregato e disunito», J. Ratzinger, *Escatologia,* 201.

[138] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,* 165.

[139] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 137.

[140] In certi momenti Ratzinger è condizionato molto da Teilhard. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia,* 201.

gnifica l'unità ancora approfondita della materia e dello spirito, così che non si possa parlare che un elemento rimane di fronte all'altro come incompiuto, ma che ambedue, in uno scambio reciproco, raggiungano il grado più alto della spiritualizzazione, che inizia nella morte[141].

Inoltre è da notare che sia Greshake che Ratzinger si richiamano alle posizioni di Rahner: Greshake applica la sua proposta in cui afferma che la materia in sé non subisce compimento; Ratzinger da parte sua allude alla rahneriana pancosmicità dell'anima.

Concludendo possiamo dire che il problema si trova nelle impostazioni di questi due autori, che a loro volta tuttavia rimangono coerenti al loro modo di comprendere la questione. Il problema si pone nella comprensione del concetto «ontologico»: secondo Ratzinger quello che resta è non-compiuto e se rimane, rimane quale realtà, una dimensione ontologica almeno dal punto di visto del realismo filosofico[142]. Dall'altra parte abbiamo la posizione di Greshake che utilizza la parola «ontologico» nel contesto del rapporto della materia con l'uomo. Il contenuto ontologico della materia consiste nella sua sottomissione all'uomo, concretamente alla storia della sua libertà. Se quindi tale meta sarà raggiunta non si può parlare che ontologicamente la materia *in se* rimane come qualcosa di non compiuto[143]. Le posizioni di Greshake e di Ratzinger sono in realtà irriconducibili.

2.3.2 H. Vorgrimler – contro l'impostazione strettamente fisicistica della materia

H. Vorgrimler considera importante la presa di posizione da parte di Ratzinger riguardo alla promessa del compimento della materia. Nondimeno l'autore non è d'accordo con Ratzinger per quanto riguarda il concetto stesso di materia. L'impostazione di Ratzinger tradisce troppa dipendenza dal puro fisicalismo e come tale non sembra essere una proposta equilibrata. Riguardo al dibattito, sarebbe

[141] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 139.

[142] E' anche il punto di vista condiviso da K. Rahner che presenta tale modo di comprensione della parola «metafisico»: «Per motivi metafisici [materia come alterità *(Altersheit)* dello spirito creaturale in quanto tale] [...] non può venire intesa come una condizione dello spirito e della sua attività che nel compimento definitivo viene respinta come un mezzo ormai superfluo e come fase solo transitoria. La materia rimane anche nel compimento dello spirito come un compimento intrinseco di esso e della sua storia». K. Rahner, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 688-689. Quanto alla discussione a livello metafisico, possiamo richiamare la mancanza della discussione del genere sul destino del mondo espressa da Ratzinger nel 1992: «A questo motivo si aggiunga il desiderio di superare un certo oblio nel quale il tema della creazione era caduto nella teologia recente, tendenzialmente sfuggente alla questione dell'essere e fortemente concentrata sul problema della salvezza. Il cardinale Ratzinger, a suo tempo, aveva lamentato il silenzio dei teologi su questo argomento, derivato a suo parere, dall'accantonamento della metafisica». S. Dianich, «Antropocentrismo e fede cristiana», 24.

[143] Cf. G. Greshake, «Die Leib-Seele-Problematik», 175.

difficile giungere in futuro a una conclusione fondata su una fisicistica comprensione di materia[144].

Per quanto riguarda la questione del compimento del mondo materiale Vorgrimler considera la discussione tra Greshake e Ratzinger una speculazione. Da un lato le proposte nuove, offrendo una soluzione complessiva dell'escatologia, volevano liberare la teologia dalle esagerate speculazioni del periodo precedente; dall'altro ne hanno portato altre[145]. Secondo lui, il problema è comparso soprattutto quale risultato dello sviluppo dell'esegesi degli ultimi decenni. I testi biblici non possono dire «di più» o qualcosa di diverso da quello che veramente contengono. La Chiesa può riflettere sulle allusioni presenti nel testo, può anche allargare il modo di comprensione delle varie questioni, oppure far vedere rapporti esistenti tra vari testi singoli rilevando i contenuti presenti in essi, può infine mostrare certe direzioni della comprensione delle contraddizioni che compaiono nei testi. Tuttavia essa non può inventare i contenuti. Tutto questo significa, che nel caso delle affermazioni sul compimento del mondo, inteso nel senso di tutto il creato, la teologia deve limitarsi a una semplice asserzione che la creazione è inclusa nella speranza escatologica. Da escludere sono invece le indicazioni sul «come» di questo compimento. Vorgrimler parla in questo punto della «trasformazione radicale delle attuali forme di vita della creazione»[146]. Egli si limita alla constatazione che il passaggio nello stato del compimento è paragonabile soltanto alla morte dell'uomo la quale delinea la differenza qualitativa tra entrambi gli stati di vita[147]. In un solo momento Vorglimler condivide apertamente il pensiero di Greshake (e secondo lui anche quello di Lohfink) contro Ratzinger: nelle sue vedute circa il compimento della materia. La materia in se stessa non può essere destinata a un compimento né teologicamente né scientificamente. Essa è intrinsecamente collegata con spirito e coscienza[148].

[144] Cf. H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 52.54-55. Secondo l'autore, Greshake avrebbe anche mutato la sua posizione per quanto concerne il compimento del mondo. Cf. *Ibid*., 40-41. In realtà Greshake ha cambiato il suo punto di vista riguardo alla fine del mondo nel contesto della sua eventuale infinità temporale, il che già nella sua prima pubblicazione fu qualcosa di ipotetico, e solo parzialmente collegato con l'idea del compimento attraverso il processo dell'interiorizzazione. In realtà l'abbandono della possibilità dell'esistenza infinita della storia non ha cambiato le vedute di Greshake sul compimento del mondo che, indipendentemente dalla questione della conclusione della storia, avviene solo nella morte dell'uomo. Sia prima che dopo il mutamento della sua veduta Greshake parlava del compimento del mondo nella morte dell'uomo, il che richiedeva la somma dei soggetti. Il problema consisteva nella possibilità di raggiungere tale somma avendo a che fare con un processo infinito.

[145] Cf. H. Vorgrimler, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», 40-41.

[146] H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 171.

[147] Cf. H. Vorgrimler, *Wir werden auferstehen*, 103.

[148] Cf. H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, 131.

2.3.3 Verso il realismo ontologico

Nella discussione teologica riguardo alla problematica del compimento della materia abbiamo a che fare con vari argomenti avanzati in favore della tradizionale comprensione della partecipazione della materia del mondo trasfigurato.

La linea dell'argomentazione basata generalmente sull'ontologia sembra essere quella più importante. Insieme alla polemica evidenziata da Ratzinger, sono emersi altri dissensi contro le proposte nuove riguardo il compimento del mondo. In questo gruppo di obiezioni vi sono tra l'altro gli argomenti basati sul realismo ontologico che mostrano soprattutto la complessità dell'atto creatore di Dio. Esso richiede un compimento conforme al senso della creazione, cioè tale che non escluda niente dal suo contenuto. Su questo sfondo la proposta rappresentata da Greshake viene spesso vista quale rottura con il mondo inteso come frutto della creazione.

Purtroppo nessuno degli autori effettua un riferimento più ampio al problema sollevato da Greshake concernente le difficoltà legate alla definizione della materia stessa. Generalmente gli autori la comprendono come una realtà subordinata alle leggi della fisica che possiede una consistenza ontologica, sufficiente per poter parlare di una visione globale della realtà[149].

Le obiezioni concernenti la minaccia della decosmologizzazione dell'escatologia le ritroviamo esposte da M. Bordoni e N. Ciola nel manuale *Gesù nostra speranza*. Il fondamento delle conclusioni riguardanti il compimento si trova nell'atto della creazione. Il linguaggio stesso del Nuovo Testamento in questo contesto usa le parole παλιγγενεσία (Mt 19,28) e αποκατάστασις (At 3,21)[150]. Anche se l'orizzonte cosmico nel pensiero biblico è sempre subordinato alla centralità dell'uomo come punto principale della creazione, la salvezza dell'uomo è sempre pensata nella Bibbia insieme al mondo. La riduzione del significato del mondo risulta soprattutto dall'inammissibile demitizzazione della dimensione cosmica

[149] Cf. J.L. Ruiz de la Peńa, *Teologia della creazione*, 249.

[150] Da parte della teologia sistematica vengono richiamati molti frammenti biblici che parlano dell'università dell'opera salvifica che abbraccia tra l'altro la dimensione del cosmo, della terra, del mondo. La maggior parte di questi testi in modo più o meno esplicito mettono in rilievo la solidarietà tra l'uomo e il cosmo. Si devono menzionare soprattutto: Gen 3,17-18; 8,21-22; 9,9-13; Ez 36,1-15; Is 11,6-9; 30,23-26; Am 9,13 (la terra quale beneficiaria delle benedizioni divine); va sottolineato in particolar modo l'annuncio profetico della nuova creazione: Is 65,17-21; 66,22. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento si tratta soprattutto di 2Pt 3,13 e Ap 21,1 dove riappare il motivo del nuovo cielo e della nuova terra, e di Mt 19,28; At 3,21. Si indicano anche i testi paolini dove viene sottolineata la mediazione creatrice di Cristo (1Cor 8,6; Col 1,16-17) e i testi che parlano della funzione unificatrice universale di Cristo (Ef 1,10; Col 1,20; Ef 1,21-22; Col 2,10.19; Ef 4,15). Come testo di particolare importanza, che con stupefacente realismo parla della trasformazione della creazione, va menzionato Rom 8,19-23. Cf. J.L. Ruiz de la Peńa, *L'altra dimensione,* 222-223. Si veda anche lo studio di G. Panteghini, *Il mondo materiale nel piano della salvezza,* dove viene rilevata la questione della realtà cosmica nel disegno della salvezza.

presente nelle forme espressive della speranza nel Nuovo Testamento. Tale decosmologizzazione equivale all'eliminazione di una parte dell'opera creativa di Dio dalla salvezza e significa la limitazione della dimensione cosmica a un semplice elemento dello scenario della creazione dell'uomo. Invece la dimensione materiale costituisce una dimensione intrinseca del progetto divino, e in quanto tale troverà il suo compimento durante la parusia. «La nuova creazione è piuttosto il "compimento" del grande progetto cosmogenetico di Dio che a partire dal primo momento creativo si protrae nel corso del tempo fino alla conclusione parusiaca. Tra primo momento creativo e sua conclusione parusiaca non c'è unicamente *diastasis* e frattura, ma continuità e progresso»[151]. La tentazione della eccessiva spiritualizzazione del messaggio cristiano trova una chiara risposta nei testi conciliari di LG 48 e GS 39 che manifestano fermamente contro un'impostazione individualistica e «desincarnata» del compimento escatologico[152].

Importanti sembrano anche le conclusioni di Ruiz de la Peńa riguardanti l'identità del cosmo attuale e di quello rinnovato. L'autore unisce vari argomenti, ma tocca anche la questione dell'identità ontologica.

Secondo Ruiz de la Peńa, i presupposti di carattere cristologico ed antropologico presenti nel Nuovo Testamento non permettono di dubitare in proposito. «L'uomo, in effetti, è solidale con *questo* mondo, non con un altro; Cristo è creatore, salvatore e capo di questo mondo, non di un altro. La sua umanità gloriosa, principio rinnovatore di tutta la materia è biologicamente imparentata con *questo* mondo, non con un altro»[153]. Ne si può trarre la conclusione che anche la materia

[151] M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza,* 254.

[152] Cf. M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza,* 254-255.
Il Vaticano II per la prima volta nella storia dell'insegnamento conciliare affrontò la questione della nuova creazione. Perciò, secondo J.L. Ruiz de la Peńa, questi testi sono dei testi di particolare rilievo. LG 48 a differenza dell'impostazione del *textus prior* («troppo individualista e disincarnato») volle sottolineare il legame tra l'uomo e il cosmo. Il testo conciliare riprende le formulazioni neotestamentarie parlanti dei «nuovi cieli» e della «nuova terra» nonché di «restaurazione di tutte le cose». GS 39 parla chiaramente della trasformazione dell'universo. Cf. J.L. Ruiz de la Peńa, *L'altra dimensione*, 224-226; Id., *La Pascua de la creación,* 185-187.

[153] J.L. Ruiz de la Peńa, *L'altra dimensione,* 227. Interessanti sono le osservazioni dell'autore riguardo alle correnti nella teologia luterana del XVII e XVIII secolo dove dominava il pessimismo cosmologico sulla base del quale si negava la continuità tra il mondo creato e quello trasfigurato (lo schema *annihilatio – creatio ex nihilo).* Tale convinzione, il pessimismo cosmologico, fu radicata nel pessimismo antropologico di Lutero stesso. Lutero rigettò la trasformazione del cielo e della terra utilizzando la distinzione tra materia e forma. Siccome la trasformazione riguarda anche l'essenza dell'essere, essa non è altro che distruzione. Analogamente alla totalità della morte anche il mondo viene distrutto alla fine dei tempi per essere creata a nuovo una continuità metafisica con il mondo previo. Se abbiamo qui a che fare con una continuità, questa è di carattere teologico e non ontologico. Lutero però da parte sua non rigetta l'esistenza di un mondo nell'aldilà. Sotto questo aspetto sottolinea l'unità della sorte del cosmo e dell'uomo; la vita eterna non è a-mondana. Questo punto di vista non era condiviso dalla teologia luterana del sedicesimo secolo che ritornò alle concezioni aristoteliche; tuttavia esso venne ripreso dalla stessa teologia nel secolo successivo. Più tardi emer-

del mondo futuro non può essere altra che quella con cui abbiamo a che vedere adesso (sebbene trasfigurata). Tutta la creazione sarà abbracciata dalla salvezza. Non si può quindi parlare di alcun schema di carattere sostitutivo. Si tratta di un'identità fondamentale, ontologica. Anche se non sappiamo come si potrebbe descrivere questa trasformazione, il mondo futuro, rinnovato, continuerà ad essere «il corpo allargato dell'uomo»[154].

Anche G. Canobbio condivide il punto di vista di Ratzinger e di altri teologi riguardo al compimento della materia. Parzialmente è vero che il mondo trova la sua compiutezza nell'uomo in quanto integrato nel processo di sviluppo dell'umanità, ma questa integrazione non esaurisce ancora la totalità della realtà intesa quale mondo, perché la materia come tale rimane incompiuta. E in quanto materiale il mondo si trova nella posizione di differenza ontologica che è del tutto insuperabile rispetto all'uomo. Ne risulta, come conseguenza, che senza la piena partecipazione della materia del mondo rinnovato una parte del creato rimarrebbe incompiuta[155].

A. Jankowski riferendosi alla discussione in proposito nel campo sistematico parla del concetto di *redemptio cosmica*. Le asserzioni e le visioni dell'apocalittica non possono essere ridotte ad un univoco schema rappresentativo rottura – nuova creazione. Anche se nel campo dell'apocalittica extrabiblica vi sono dei testi che parlano, per esempio, dell'incendio del mondo, questo incendio non significa sempre la distruzione del sostrato materiale del mondo. Lo si può anche interpretare come punizione dell'umanità peccaminosa[156].

Nella sua polemica con la posizione di Greshake, G. Nachtwei pone due questioni. La prima concerne il processo evolutivo. Secondo la scienza moderna il mondo non è statico, bensì si trova in continuo movimento, quindi perché la materia non potrebbe lasciarsi sviluppare in una nuova dimensione che oltrepassasi il livello fisico. La seconda questione riguarda il punto di partenza di Greshake, per il quale l'uomo moderno solo con grande difficoltà può pensare ad un compimento della materia mentre il compimento dell'uomo è un concetto più familiare.

gono anche delle correnti che negano l'esistenza di un mondo nell'aldilà. La distruzione del mondo non comporta la sua ricreazione e inoltre l'uomo non ha bisogno di un ambiente attorno a sé perché la gioia eterna consiste esclusivamente nella visione di Dio. Tali conseguenze erano tirate dalle considerazioni circa lo stadio intermedio durante il quale l'uomo non ha bisogno di un rapporto con il mondo, il che porta alla conclusione che tale rapporto è del tutto superfluo anche dopo la fine del mondo. A tale proposito si vedano soprattutto WA 1,2; 116ss; WA 41,307ss; 40,111,53. Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione,* 228; A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*; 277-278. Si veda anche P. Althaus, *Die letzten Dinge,* 351-356.

[154] Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación,* 188.194-195.

[155] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 222.

[156] A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (L'escatologia biblica del Nuovo Testamento), 123-125.

Ma la sola familiarità di un concetto, come sottolinea Nachtwei, non può essere una premessa per le conclusioni teologiche a cui arriva Greshake[157].

Per A. Ziegenaus la proposta di Greshake significa in realtà un abbandono dell'idea di trasfigurazione del cosmo. La risurrezione nella morte con tutte le sue conseguenze concernenti la questione della materialità presenti nella soluzione di Greshake è inconciliabile con l'idea di una trasformazione del cosmo. La conseguenza di tale impostazione comporta come risultato che Greshake di fatto non parla di una nuova terra. L'autore è del parere che la negazione del compimento dell'elemento materiale dai sostenitori della resurrezione nella morte, significa il prescindere dalla terra e dal cielo nella nuova creazione. Invece il tema della nuova creazione del cosmo appartiene pienamente alla tematica del trattato sull'escatologia. Ziegenaus vede in tale impostazione una discontinuità tra il mondo attuale e quello a venire. Egli allo stesso tempo sottopone alla critica la possibilità del compimento del mondo nella morte dell'uomo. Inoltre, quanto al fenomeno dell'interiorizzazione del mondo dall'uomo, non sembra possibile includere attraverso questo processo, per esempio, tutta l'evoluzione. L'incommensurabilità della durata del processo evolutivo con la lunghezza della vita dell'individuo, rende impossibile una conclusione della storia così ampia in un momento legato alla vita di un singolo uomo, cioè nella morte[158]. Ziegenaus constata che anche nell'impostazione tradizionale il mondo viene interiorizzato dall'uomo: lo stato dell'anima dopo la morte non significa altro che uno stato in cui il mondo viene iscritto nella persona, data l'immaterialità del suo stato dopo la morte. D'altronde il mondo non cessa di esistere, ma il suo modo di esistenza viene trasfigurato nella nuova creazione. La risurrezione nella morte, nei suoi risultati, di fatto non si distingue dalla gnosi che anche parlava di un distacco tra l'anima che sopravive e il mondo in cui essa ha vissuto[159]. La comprensione del modo della partecipazione della materia al compimento del mondo ha suscitato l'accusa della troppa dipendenza dalla linea iniziata dal pensiero di Teilhard de Chardin[160].

Una delle ragioni dell'assenza dell'argomento del cosmo trasfigurato, secondo Ziegenaus, può derivare dal pensiero dell'epoca postcartesiana. Nei suoi concetti di *res cogitans* e di *res extensa* Cartesio ha contrapposto lo spirito e il suo ambiente: il mondo materiale. In tale impostazione la natura diventa soltanto un materiale, una materia prima che viene utilizzata e che si esaurisce pienamente in tale significato. Essa non contiene nessuna traccia del Creatore ed è del tutto indiffe-

[157] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 139-140.

[158] Cf. A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod», 111.127; Id., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 270-271.

[159] Cf. A. Ziegenaus, «Auferstehung im Tod», 111.127.

[160] Cf. A. Ziegenaus, in «Buchbesprechungen», 422-423.

rente per lui. L'idea di una trasformazione di questa materia prima perde la sua motivazione ontologica[161].

Invece non soltanto l'uomo, ma il cosmo intero è stato creato da Dio ed è stato subordinato a un fine. La dimensione materiale non è una materia prima. La rivelazione parla univocamente di una comunanza dei destini dell'uomo e del cosmo. Perciò per esempio nella Bibbia sono evidenziate le conseguenze del peccato che influiscono anche sulla creazione e la tradizione patristica considera l'uomo come un microcosmo che riflette la realtà tutta intera[162].

Secondo Colzani, il quale fa riferimento alla proposta dell'esistenza del mondo *ad infinitum,* l'ammissione dell'eternità del mondo priva la discussione teologica circa il futuro del cosmo della sua importanza[163].

Anche per la Commissione Teologica Internazionale le sorti dell'uomo e del cosmo sono concatenate in modo tale che qualsiasi spiegazione spiritualistica, che prescinderebbe dal realismo della dimensione materiale della creazione, significa un impoverimento della dottrina cristiana. Il documento della Commissione parla della «alta vocazione dell'uomo e del mondo, in quanto creati»[164]. Nel contesto in cui il documento parla del realismo della risurrezione e della sua dimensione materiale, compaiono anche le affermazioni che obiettano «il "docetismo" escatologico» alle correnti spiritualistiche dell'escatologia contemporanea. «Dio, che nella sua rivelazione ci invita a una comunione ultima, è simultaneamente il Dio della creazione di questo mondo. Anche questa "opera ultima" sarà alla fine assunta nella glorificazione»[165].

2.3.4 Il valore del creato

Un altro gruppo di argomenti si basa sul valore della creazione stessa.

M. Kehl nella pubblicazione *Und was kommt nach dem Ende?* del 1999 ha cambiato la sua veduta per quanto riguarda il modo di comprendere il compimento del mondo materiale. Egli si distanzia dalla linea iniziata da Rahner e soprattutto dalle sue conclusioni, secondo le quali il mondo infraumano può subire

[161] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 12-13.270-271. K. Koch fa la stessa osservazione in proposito: «Der eigentlich springende Punkt dieser kartesianisch-newtonischen Weltanschauung muß in der aufgrund der kartesianischen Spaltung von Geist und Materie, von *res cogitans* und *res extensa*, notwendigen Spaltung zwischen dem Menschen als *Subjekt* der Naturbeherrschung und der Natur als *Objekt* des menschlichen Macht- und Eroberungswillens gesehen werden, die auch zu jenem Dualismus von Geschichte und Natur geführt hat, der seither die abendländische Geschichte so sehr dominiert hat». K. Koch, «Der Mensch und seine Mit-Welt», 38. Si paragoni anche S. Petrosino, «L'io, il corpo e l'origine nel dibattito filosofico», 71-74.

[162] Cf. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 273-274. Quanto all'uomo come microcosmo nel pensiero dei Padri della Chiesa si veda L. Scheffczyk, «Il ritorno di Cristo», 213-214.

[163] Cf. «Spunti dal dibattito» (XV Congresso Nazionale dell'ATI), 410.

[164] CTI, *De quibusdam quaestionibus*, 1.2.3.

[165] CTI, *De quibusdam quaestionibus*, 1.2.4.

compimento solo attraverso la mediazione dell'uomo, che Kehl intendeva come l'interiorizzazione; il compimento non avviene invece in base al proprio modo di essere («in sich») della materia. Secondo la posiziono nuova di Kehl, l'antropocentrismo, rappresentato tra l'altro da Rahner, non corrisponde alla visione biblica dell'uomo e del mondo, deriva invece piuttosto dal modo di vedere il mondo caratteristico per l'età moderna. Un certo antropocentrismo è indispensabile poiché l'uomo occupa nell'opera della creazione un posto di grande rilievo, così che non si possa parlare del compimento del creato senza l'uomo oppure indipendentemente da lui. Va tuttavia evitata la riduzione della dimensione del mondo infraumano solo ad una componente del compimento dell'uomo. Tale impostazione è sbagliata perché esclude la creazione nella sua diversità rispetto all'uomo ed elimina contemporaneamente la capacità di questa prima di essere compiuta in quanto realtà a sé stante e così entrare nel regno di Dio («Reich-Gottes-Fähigkeit»)[166].

Spiegando la sua nuova posizione l'autore torna all'idea presente nella previa pubblicazione: si tratta dell'idea di risposta da parte della creatura alla chiamata e all'amore di Dio. Secondo la sua impostazione precedente solo l'uomo sarebbe capace di dare la risposta all'amore divino. Tuttavia dopo aver riveduto il suo punto di vista, Kehl sottolinea che in modo analogico si può parlare anche di una risposta da parte della creazione extraumana. La sua stessa esistenza è già una risposta alla parola creatrice di Dio. Nel linguaggio biblico questa conformità al piano divino («E Dio vide che era cosa buona», Gen 1,10 ed altri) è la lode a Dio da parte di tutta la creazione. Questa lode oltrepassa spazio e tempo e diventa partecipe della liturgia cosmica. Il compimento dell'uomo non esaurisce quindi tutte le capacità presenti nella creazione. E inoltre, la gloria di Dio deve necessariamente estendersi a tutta la creazione, a tutta la realtà che esiste[167].

Un altro autore, L. Scheffczyk, nelle sue considerazioni, accentua l'idea di parusia. Essa pone fine alla storia, cosa che significa anche la fine del mondo materiale nella sua forma attuale. Questo mondo è frutto dell'atto creatore che si caratterizza di una finalità. Tale conclusione deriva dal carattere storico-escatologico dell'evento della creazione. La creazione intesa nel suo insieme significa che anche la dimensione extraumana del mondo dev'essere presa in considerazione come partecipe della trasformazione escatologica. L. Scheffczyk si richiama alla verità sia vetero- che neotestamentaria della comunanza del destino dell'uomo e del cosmo. Nell'Antico Testamento questa comunanza è presente quale condivisione dell'effetto del peccato (cf. Gen 3,17; 15,19; Sap 2,24; Is 24,25; Rom 5,12; 8,19), ma dall'altra parte anche come compartecipazione dello stesso destino. La salvezza degli uomini viene estesa anche su tutta la creazione portandola allo stato di perfezione (cf. Is 65,17-18; 11,6-9; 25,9). Tutte queste affermazioni rimar-

[166] Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 158-159.

[167] Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, 160-161.

rebbero incomplete se il loro significato non abbracciasse anche il mondo nella sua dimensione materiale. Similmente le parole di Cristo (cf. Mt 13; Mt 24; Lc 21) indicano che non si può separare la sorte dell'uomo e quella del cosmo. Anche se non si parla chiaramente nel Nuovo Testamento di una metamorfosi cosmica, vi sono dei suggerimenti impliciti rivolti in tale direzione quando si parla di παλιγγενεσία (Mt 19,28) o di αποκατάστασις πάντων (At 3,21). Per quanto riguarda la riflessione sistematica, il punto di partenza deve trovarsi nelle considerazioni concernenti l'uomo. La trasfigurazione dell'universo è un derivato della trasformazione dell'umanità. Essa è quindi condizionata dalla dimensione antropologica. Il rinnovamento del cosmo inizia a partire dall'umanità redenta e di seguito si estende al cosmo intero[168].

Il destino comune trova la sua ragione anche nel fattore antropologico del legame intimo e sostanziale tra tutti gli uomini. Non è soltanto un dato biblico (da cui proviene in genere la possibilità di salvezza originata in un solo Uomo, la quale viene di seguito estesa su tutti gli uomini), ma oggi anche un elemento della coscienza dell'uomo contemporaneo (cf. la definizione aristotelica dell'uomo quale creatura socievole, ed oggi, soprattutto la scoperta dell'inconscio dove sono presenti l'esperienze delle generazioni passate; inoltre, la consapevolezza che il male e il bene hanno delle immense conseguenze nel campo sociale, il fatto della dipendenza reciproca di tutti gli uomini in una epoca tecnica che richiede alta specializzazione ecc.). Un'altra fase importante dell'argomentazione riguarda il passaggio dal livello interumano al legame tra l'umanità e il cosmo. Qui il fattore di base è dato dal fatto che il corpo umano è pienamente unito e dipendente dal mondo extraumano. Tale dipendenza non è solo di carattere fisico ma anche morale (cf. le conseguenze del peccato). D'altronde, secondo l'opinione dei Padri della Chiesa, nell'uomo legato realmente a tutto l'universo si concentra il significato del cosmo intero. Egli diventa anche la rappresentazione del cosmo. Abbiamo dunque a che fare qui con l'unione reale-simbolica dell'uomo con il cosmo. Questa unione trova la sua piena espressione in Cristo, l'Uomo perfetto. Egli è la causa, il centro ed anche il fine dell'universo. In questo modo, essendo il vero principio unitario del cosmo, Cristo è il rappresentate perfetto dell'universo intero. Di conseguenza l'opera salvifica riguarda e penetra tutta la realtà, anche la dimensione extraumana. In seguito al significato dell'opera della redenzione, secondo Scheffczyk, anche la verità del ritorno di Cristo, in quanto manifestazione piena della salvezza, richiede il riconoscimento dell'universalità del compimento, da cui nessuna parte dell'opera creatrice può essere esclusa. Dio non potendo sconfessare la prima creazione trasformerà anche il sostrato materiale del mondo[169]. Inoltre, la resurrezione dei morti, data la stretta connessione della natura umana con la na-

[168] Cf. L. Scheffczyk, «Il ritorno di Cristo», 207-210.

[169] Cf. L. Scheffczyk, «Il ritorno di Cristo», 201-202.210-216.220-222.

tura infraumana, abbraccerà anche tutto il cosmo per creare l'ambiente adeguato allo stato nuovo della vita dei risorti. La fugacità di questo mondo non consiste nell'eliminazione della sua dimensione materiale; la materia acquisterà una forma nuova, tuttavia tale esistenza sarà sempre l'esistenza di una materia. La «visione teologica della materia» indica che la stessa essendo un elemento indispensabile sia alla creazione sia alla redenzione del mondo (cf. l'Incarnazione, l'ambito sacramentale) è una crescente forma espressiva dello spirito che raggiunge il suo culmine nella risurrezione di Cristo. Sulla stessa linea di pensiero si trova la possibilità della piena penetrazione della materia dallo spirito quando la materia sarà definitivamente e in modo perfetto sottomessa alle leggi di quest'ultimo. E' una condizione del tutto incomprensibile per l'uomo d'oggi, il quale si trova ancora nel continuo rapporto con lo stato della materia totalmente diverso dalla sua forma escatologica; questo rapporto appartiene sempre all'ordine spazio-temporale dove l'uomo ha a sua disposizione i limitati mezzi della percezione[170].

Secondo L. Sartori, non si può limitare il significato del cosmo solo a uno strumento del maturare dell'uomo oppure a un linguaggio (nel senso del modo di manifestarsi di Dio). L'universo quale elemento integrale dell'opera della creazione è stato creato per Dio e come tale sarà «disponibile» sia per lui che per l'uomo nello stato del compimento. L'autore afferma anche che, data la «stretta solidarietà tra uomo e cosmo ormai assodata dalla scienza moderna», non è pensabile un aldilà senza una reale relazione dell'uomo con la materia e il cosmo[171].

Anche W. Nachtwei fa riferimento all'opera creatrice di Dio e al processo evolutivo. L'autore, ispirato dalle riflessioni di W. Bröker[172] e di Ratzinger, ritiene che il compimento del mondo dev'essere visto all'interno del processo evolutivo compreso tuttavia in un senso molto ampio[173]. Il retroterra del giusto approccio alla

[170] Cf. L. Scheffczyk, «Il ritorno di Cristo», 221-225.

[171] Cf. L. Sartori, «Il compimento del progetto divino», 59-62.

[172] Cf. W. Bröker, *Der Sinn der Evolution*, 76-173. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 179.

[173] L'autore è generalmente d'accordo con la conclusione che il processo evolutivo in se stesso non ha nessun senso (la conclusione che appartiene anche alla posizione di Greshake). L'infirmare l'antropocentrismo nella scienza ha comportato tra l'altro le domande sul significato del processo evolutivo e le conclusioni che quel processo non necessariamente corrisponda a quello che di solito viene chiamato finalità. E' stato negato anche il progresso stesso dei fenomeni legati fin'ora all'evoluzione: in moltissimi casi si intravede piuttosto la differenziazione che uno sviluppo. Inoltre, nel corso del processo evolutivo osserviamo la comparsa della morte (collegata con la pluricellularità), del dolore (il legame alla comparsa del sistema nervoso) e della paura (la comparsa della coscienza). Anche le scoperte a livello della materia stessa hanno comportato delle conclusioni nuove circa le cause del processo evolutivo. Non esistono in esso soltanto mutazioni o selezione naturale, ma anche una causalità situata a un livello molto più profondo: quello biochimico, il che aumenta il grado della causalità del processo stesso. Tale conteso richiede il cambiamento della comprensione tradizionale dell'evoluzione e della questione della sua finalità. Cf G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit,* 175-176.

Per quanto riguarda la totalità del processo evolutivo e l'approccio teologico ad esso significativa è la constatazione di W. Kasper in *Gesù il Cristo,* 76: «Ci sentiamo costretti ad abbandonare la

questione si trova nel trattare il dialogo tra l'uomo e Dio, con un altro uomo e infine con il cosmo, come qualcosa che non scompare nello stadio del compimento, ma acquisisce sempre una nuova forma. In questo modo l'evoluzione mediante l'uomo, in quanto suo apice cosciente e capace di dare la risposta libera all'amore di Dio, raggiunge anche il suo proprio compimento. La struttura dialogica di questo rapporto tra Dio e la creatura non si esaurisce soltanto nel dare una risposta, ma anche nell'autosviluppo, nella crescita graduale che ha teso verso la sua forma cosciente cooperando così con l'agire creatore di Dio e dando il suo proprio contributo. La materia quale elemento della creazione, quale fattore del cosmo e della storia è anche chiamata da Dio al dialogo e alla risposta, cosa che avviene attraverso l'uomo. Tuttavia abbiamo sempre a che fare con la materia compresa nel suo senso fisico-biologico che partecipa al compimento come una realtà indipendente («als sie selbst»). In questa maniera anche l'uomo raggiunge il suo compimento come se stesso, il che significa: assieme alla dimensione materiale che lo costituiva e con il cosmo a cui egli apparteneva. Solo così anche l'evoluzione troverà la sua finalità e il suo senso[174].

Alcune obiezioni ha suscitato la proposta di Greshake/Lohfink (senza distinzione tra le posizioni) da parte di H. Merklein. Secondo l'autore anche se indubbiamente ci sono dei vantaggi per quanto riguarda il valore di questa proposta nei confronti della riduzione esistenziale di Bultmann, tuttavia essa ha dei punti deboli. Soprattutto manca la prospettiva del mondo nel suo complesso. L'impostazione di Lohfink diventa troppo antropocentrica, data l'accumulazione degli *eschata* del mondo nel momento della morte dell'uomo. E' assente una certa sintonia con l'idea «che nella Bibbia ha almeno un fondamento, ma oggi richiede urgentemente una riflessione secondo cui l'uomo è (solo) parte di una *creazione complessiva* il cui destino e la cui storia non dovrebbero venire ridotti puramente e semplicemente (e con superbia arbitraria!) a destino e storia dell'uomo»[175].

L'autore si riferisce anche ai testi paolini che contengono gli enunciati riguardanti il futuro. Essi, secondo Merklein, non hanno una funzione esclusivamente teologica, bensì hanno anche un significato reale. Questo realismo consiste, tra l'altro, nella speranza della futura liberazione dell'intera creazione (Rom 8) la

via seguita da Teilhard de Chardin e da Rahner. [...] Noi possiamo osservare e dimostrare soltanto i singoli passi compiuti dall'evoluzione, non però il processo evolutivo nel suo insieme. [...] Non ci troviamo affatto di fronte ad un unico processo evolutivo di tipo ascensionale. Se ci sono dei segni e delle indicazioni che ci rimandano ad un senso *nel* mondo, noi non incontriamo mai dei segni e delle indicazioni che ci rimandano ad un senso *del* mondo, un contesto significativo globale che trovi in Gesù Cristo il suo coronamento ultimo».

[174] Cf. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit,* 180. «Die Materie ist so von Schöpfung her zum Dialog fähig und gehört auch zur endgültigen Vollendung des Dialogs als bleibendes Gegenüber dazu», *Ibid*., 180.

[175] H. Merklein, «Escatologia nel Nuovo Testamento», 47 n. 69. Cf. *Ibid.,* 38-39.

quale, per quanto sia situata nella prospettiva antropologica, fa parte della speranza cristiana[176]. Inoltre, per quanto concerne la nuova creazione, essa è anche un evento salvifico. Appoggiandosi sul testo di Ap 21,2 possiamo constatare che «è appunto il mondo presente, la prima terra e il primo cielo ad aver bisogno della salvezza. Appunto perciò vi devono essere una nuova terra e un nuovo cielo»[177]. La «nuova» creazione sarà quindi il rinnovamento di questo mondo.

All'idea di creazione complessiva fa riferimento anche G. Canobbio il quale avanza l'obiezione che la proposta di Greshake-Lohfink di fatto priva la persona umana del suo ambiente. In questo contesto la parusia di Cristo non può essere ridotta all'apparizione dello stesso nel momento della morte dell'uomo, bensì necessariamente deve abbracciare anche la dimensione cosmica. E' la parusia di Cristo che secondo i dati neotestamentari conclude il divenire del cosmo[178].

2.3.5 Il mondo: ambiente dell'uomo

Nella loro polemica alcuni autori seguono la linea dell'argomentazione presente tra l'altro in Boros, cioè del cosmo rinnovato come ambiente adatto alla nuova corporeità dei risorti[179].

Questo argomento è stato preso in considerazione tra l'altro da Ruiz de la Peña il quale constata che il concatenamento tra l'uomo e il mondo, necessario nell'aldilà, risulta soprattutto dal rapporto radicato nell'atto della creazione. Inoltre si sa che l'uomo è emerso nel corso dello sviluppo della materia stessa. L'autore dà qui ragione a Greshake il quale sottolinea che l'interdipendenza tra l'uomo e il mondo significa tra l'altro che il cosmo raggiunge il suo compimento quando viene raggiunto il compimento dell'uomo e dell'umanità. Tuttavia, secondo Ruiz de la Peña, le considerazioni concernenti il compimento escatologico non possono prescindere dalla partecipazione reale del cosmo della «nuova terra» e dei «nuovi cieli». La trasfigurazione del cosmo non significa altro che «formulare fino alle sue ultime conseguenze la verità e realtà della speranza della risurrezione»[180]. La direzione opposta conduce direttamente alle posizioni dualistiche che svalutano il significa-

[176] Cf. H. Merklein, «Escatologia nel Nuovo Testamento», 23-24.

[177] H. Merklein, «Escatologia nel Nuovo Testamento», 34.

[178] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 226-227.216. Teologo il cui pensiero corrisponde alle vedute di Canobbio e che viene da lui citato come modello dell'atteggiamento giusto al riguardo è J. Moltmann: «Un'escatologia cristiana che non si dilatasse fino a diventare escatologia cosmica rimarrebbe una soteriologia gnostica che prospetta non la redenzione del mondo, bensì una redenzione dal mondo, non la redenzione del cosmo, ma una redenzione dell'anima dal corpo. [...] Il Dio che ha creato l'universo un giorno sarà "tutto in tutti" (1Cor 15,28). Per quale motivo, altrimenti egli avrebbe creato tutto ciò che è creato? Un'escatologia a dimensione cosmica s'impone non per un qualche "universalismo", ma per Dio stesso». J. Moltmann, *L'avvento di Dio,* 285. Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 227-231.

[179] In realtà è un argomento presente anche nei manuali del periodo neoscolastico.

[180] J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione,* 221.

to della realtà cosmica e terrena. Anche in questo contesto, secondo Ruiz de la Peńa, la proposta di Greshake, che potrebbe essere definita come riduzione antropologica, pare essere eccessivamente limitata[181].

Il compimento del mondo materiale come esigenza fondata antropologicamente viene sottolineato anche da M.-J. Nicolas. L'autore inquadra il compimento del mondo nel contesto del compimento dell'uomo. E' per riguardo all'uomo che possiamo parlare della partecipazione della materia al mondo a venire. «Quando l'uomo raggiungerà il suo fine, vi trascinerà il mondo materiale. Non c'è della materia semplicemente perché possano succedersi le generazioni umane, ma perché l'uomo possa per sempre esistere come uomo. Anche quando avrà raggiunto Dio»[182] . Nella sua impostazione prevale la dipendenza della trasformazione del cosmo dalla trasformazione dell'uomo stesso. L'uomo dà il vero senso all'insieme della natura creata. Il mondo è stato creato decisamente per l'uomo, e la salvezza richiede anche un radicale rinnovamento dell'universo in quanto qualcosa di indispensabile per l'uomo. Tale trasformazione è un evento della fine dei tempi anche se rimane radicato nella risurrezione di Cristo[183].

Nicolas segue l'interpretazione teilhardiana dell'universo visto quale Corpo del Cristo[184]. Cristo risorto diventa anche «Cristo cosmico». In tale prospettiva l'opera di Cristo non è ancora compiuta e aspetta la sua conclusione. La centralità dell'uomo fa sì che l'universo venga portato alla compiutezza dallo spirito dell'uomo. Ma si tratta dell'universo compreso nella sua forma reale, che non può essere ridotta alla dimensione relazionale, il che significherebbe un certo dualismo. La riduzione dell'uomo a una somma di relazioni al mondo (applicabile alla soluzione di Greshake) nega il fatto che egli sia costituito veramente dalla materia dell'universo[185].

Anche G. Martelet condivide la convinzione che il cosmo nella sua dimensione materiale va incluso nelle considerazioni riguardanti il compimento. Il punto

[181] Cf. J.L. Ruiz de la Peña *L'altra dimensione,* 221-222; Id., *La pascua de la creación,* 181-182. Lo stesso pensiero troviamo in M. Bordoni: «Il compimento escatologico-parusiaco della nuova creazione si apre ancora verso la dimensione cosmica del mondo. Non è comprensibile, infatti una radicale trasformazione della corporeità umana in "corpo di gloria" senza una trasformazione del mondo. La creazione dell'uomo è essenzialmente legata, infatti, all'atto costitutivo del mondo, come sua dimensione intrinseca. Così, nella parusia, nella quale la prima e la nuova creazione trovano il loro compimento, anche il mondo costituisce parte integrante della palingenesi [...]. L'uomo non ritrova il senso della sua esistenza solo nelle domande temporali della sua origine e del suo termine. Egli ha bisogno anche dell'*ubi:* ha bisogno di uno spazio, di un *oikos* per ritrovare se stesso». Cf. M. Bordoni, «L'orizzonte cristocentrica della creazione», 388.

[182] M.-J. Nicolas, *Teologia della risurrezione*, 248.

[183] Cf. M.-J. Nicolas, *Teologia della risurrezione*, 144.

[184] L'autore assicura che la sua posizione non ha niente in comune con l'interpretazione che sarebbe orientata verso una specie di cristologia panteistica; non è neanche una espressione di mistica dell'universo e dell'evoluzione.

[185] Cf. M.-J. Nicolas, *Teologia della risurrezione*, 146.

di partenza dell'autore si trova nell'idea di parusia. Essa non può essere legata solo allo scopo interno dell'umanità che si esprime attraverso la storia. La parusia sta in rapporto con tutto il mondo compreso nel suo insieme, quindi anche nella sua dimensione materiale, che condiziona la storia sia individuale che collettiva. Non si può parlare di una compiutezza a prescindere dal compimento del suo condizionamento. Anche il mondo materiale sarà trasfigurato e non si può immaginare il compimento dell'uomo senza il compimento del cosmo. La questione è legata all'identità dell'uomo stesso. Questa identità senza dubbio sta in rapporto con il mondo e perciò proprio il mondo sarà elevato alla gloria per costituire un elemento dell'identità dell'umanità intera. L'uomo entrando nella gloria tirerà con sé anche il mondo (tuttavia non nel senso usato da Greshake/Lohfink). Inoltre, il senso della parusia esprime la signoria di Gesù su tutta la creazione quindi anche sul mondo materiale. Non esiste una storia che potrebbe finire lasciando il cosmo alle sue spalle come ancora esistente[186].

Il motivo del mondo, della materia quale sfondo dell'attività dell'uomo che lo condiziona è presente anche in R. Spiazzi. L'autore riconosce la necessità della materia come elemento dell'«ambiente» dell'uomo risorto, completo. Ancora una volta si fa riferimento alla teologia della creazione. La creazione in quanto condizionamento della vita dell'uomo non esaurisce la sua funzione nell'essere in un certo senso compartecipe del peccato, ma è anche destinata alla gloria. Nello stato della gloria essa condivide con l'uomo, sempre quale suo ambiente, anche il suo fine soprannaturale[187].

Seguendo la stessa linea d'argomentazione G. Panteghini si richiama al fatto della multirelazionalità della natura umana. A questa multirelazionalità appartiene anche il rapporto con il mondo. Questo fattore indica la necessità del parlare della dimensione cosmica del compimento. La nuova creazione possiede il senso che oltrepassa la dimensione del solo uomo. Si tratta piuttosto dell'integrità del compimento dell'uomo che richiede il cosmo rinnovato in quanto elemento essenziale della sua vita[188].

In questo contesto compare anche un riferimento alle conclusioni di Vögtle. J. Finkenzeller nella sua *Eschatologie* è d'accordo con lui per quanto riguarda il contenuto delle asserzioni neotestamentarie riguardo alla loro valutazione dottrinale. Tuttavia il vero problema rimane non risolto. Sebbene possiamo essere d'accordo che la questione del futuro del cosmo fisico appartiene alle scienze naturali, rimane aperta la domanda sull'integrità dell'uomo che non può essere piena senza il mondo. La risposta in proposito è attesa esclusivamente da parte della teologia. Secondo l'antropologia biblica l'uomo viene compreso come un certo insieme

[186] Cf. G. Martelet, *L'aldilà ritrovato,*142-143.150-151.

[187] Cf. R. Spiazzi, «Nell'Assunzione di Maria la primizia», 59.72-74.

[188] Cf. G. Panteghini. *L'orizzonte speranza,* 176.

e a questo insieme appartiene anche l'essere legato al mondo nella sua dimensione materiale[189].

2.3.6 Critica dell'antropocentrismo

La discussione sulla partecipazione del mondo materiale del mondo rinnovato viene valorizzata da un gruppo di argomenti scaturenti dalle nuove correnti presenti nella teologia. La questione è legata alla teologia della creazione e concretamente a degli accenti nuovi presenti in essa e al ruolo della dottrina della creazione nell'insieme della dottrina cattolica.

Lo sfondo della problematica si rintraccia praticamente all'inizio del dopoguerra, ma soprattutto negli anni '50-'70 possiamo osservare una ripresa del tema della creazione nella teologia (la teologia delle realtà terrestri, la discussione sull'opera di Teilhard de Chardin, la teologia del processo, la teologia del mondo di Metz ecc.). Come una continuazione, a partire dagli anni '70 abbiamo a che fare con il recupero della dimensione cristologica della creazione. Di seguito, dal principio cristocentrico è emersa nel trattato sulla creazione la priorità della dimensione antropologica rispetto a quella cosmologica. In risposta è apparsa, a partire dagli anni '80, una forte contestazione della dominante interpretazione antropologica della creazione. Se ancora negli anni '70 compaiono delle obbiezioni contro la comprensione prevalentemente cosmologica della creazione, dunque contro una considerazione della creazione in sé e per sé[190], dagli anni '80 si manifestano delle accuse rivolte contro la riduzione antropologica del tema, che postulano la ripresa dell'argomento del creato, questa volta però nel contesto ecologico[191].

Questo spostamento degli accenti ha suscitato anche alcune obiezioni riguardo la questione della comprensione del compimento della dimensione cosmica materiale. Autori polemizzano con i principi e con le conclusioni dell'opera di Greshake. Per molti, le radici della soluzione di Greshake (ed anche le prove dei suoi predecessori nel trovare le soluzioni) si trovano nell'antropocentrismo eccessivo, che caratterizza la teologia cattolica degli ultimi decenni e riflettono la crisi oppure la svalutazione del trattato della creazione.

Quanto alla proposta di Greshake e Lohfink, che il compimento del mondo non significa altro che la fine del processo storico che ha luogo nella morte dell'individuo, viene avanzata l'obiezione innanzitutto da parte di K. Koch che, sebbene veda alcuni vantaggi della soluzione di Greshake, pone la domanda se in tale caso si possa veramente parlare di compimento del cosmo intero. La situazione diventa ancora più complicata se ammettiamo la mancanza della fine temporale del mondo. L'autore, come risulta dalle sue considerazioni, rigetta la possibilità di un compimento del mondo che si basa sul principio esclusivamente antropocentrico (Greshake). Le correnti nuovi dell'escatologia, almeno secondo i loro presupposti, significano la conclusione di un'escatologia unilateralmente concentrata sulla sorte del singolo, mentre il cosiddetto modello nuovo (Greshake), anche se sottolinea la dimensione universale, di fatto la riconduce di nuovo all'escatologia individuale. In esso soltanto attraverso l'uomo la terra raggiunge il suo compimento. Tale ragionamento, mediante l'eliminazione della fine del mondo, eliminerebbe secondo Koch anche il concetto di «morte» della creazione intera. Smarrendo oppure reinterpretando antropocentricamente la categoria di fine del mondo, si perde anche il fondamento della possibilità di un'asserzione teologica circa il compimento della creazione. La vera causa della sopravvalutazione del significato teologico della morte del singolo si trova nella semplice fenomenologia, nel fatto che la morte dell'uomo singolo è un evento già adesso sperimentabile e in quanto tale richiedente un'interpretazione. Tuttavia l'interpretazione della morte

[189] Cf. J. Finkenzeller, *Eschatologia* (Escatologia), 156.158.

[190] Negli anni Settanta il contesto era ancora del tutto diverso da quello successivo e l'antropocentrizzazione come tale non è vista come una tendenza sbagliata: «In der Gegenwart vollzieht sich ein Übergang von einer mehr statischen zu einer mehr evolutiven Betrachtungsweise der Gesamtwirklichkeit. [...] Wirklichkeit konstruiert sich erst im dialektischen Zusammenspiel von Subjekt und Objekt; sie ist auf den Menschen hin und von ihm her; sie ist als geschichtliche Wirklichkeit zugleich anthropozentrisch strukturiert. Damit ist auch das mechanistische, positivistische, vulgärmaterialistische Weltbild des 18/19. Jahrhunderts überholt». W. Kasper, «Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion», 96.

«Sowohl in bibeltheologischer wie in systematisch-theologischer Perspektive ergab sich das Postulat einer anthropozentrischen Sicht der Lehre von der Schöpfung. Die Schöpfung hat unter der Voraussetzung einen Sinn, daß in der Schöpfung ein Wesen existiert, das Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung erkennt und anerkennt. In jedem anderen Fall ginge die Schöpfung blind und bewußtlos ins Leere, sie wäre eine narzistische Selbstbespiegelung Gottes, eine sinnlose Selbstdemonstration seiner Macht. Erst im Menschen, der die materielle und die geistige Welt in sich zusammenfaßt, kommt die Schöpfung zu sich selbst, entsteht also ein wirkliches Gegenüber zu Gott, das in Freiheit Gott die Ehre geben und ihn verherrlichen kann. Eine theologisch verstandenen Anthropozentrik schließt also die Theozentrik nicht aus, sondern ein, wie umgekehrt eine theozentrische Sicht der Welt nur unter Voraussetzung einer anthropozentrischen Sicht möglich ist». *Ibid*., 98.

[191] Cf. F.G. Brambilla, «La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica», 43-54. A proposito della problematica dell'antropocentrismo nel dibattito teologico attuale si veda soprattutto *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, frutto del XIV Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (1992). Quanto alla questione della posizione dell'uomo nei confronti del mondo alla luce della tematica ecologica si veda S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*.

Le posizioni riguardanti l'antropocentrismo e l'atteggiamento cristiano verso la natura sono molto diverse. Per esempio A. Auer nel suo rappresentativo libro *Etica dell'ambiente* parla dell'impossibilità dell'esistenza di una teologia della natura che non consideri l'uomo come centro della creazione, nel quale essa si realizza e raggiunge il suo pieno valore. D'altra parte abbiamo la posizione di J. Moltmann che vede il fine della creazione non nell'uomo, ma in Dio, nell'eterno "sabato" di Dio. La creazione sarebbe in tale caso fondata non antropologicamente, bensì teocentricamente. Cf. J. Moltmann, *Dio nella creazione.*

dell'individuo che esclude la «morte» del mondo che avviene indipendentemente dall'uomo, rigetta o almeno impoverisce molto il contenuto di Rom 8,18-30 dove si tratta della salvezza escatologica della creazione[192].

Nell'opinione di Koch per eliminare le aporie che emergono dall'impostazione antropocentrica si devono spostare gli accenti del ragionamento teologico verso il geocentrismo. La mancanza di una escatologia della creazione negli ultimi decenni comporta la necessità di una revisione e di uno sviluppo dell'interpretazione della fine del mondo come pienezza e compimento della creazione. Questo postulato richiede tuttavia decisamente un legame tra la teologia della creazione e l'escatologia[193]. Nella teologia abbiamo invece anche a che fare con un'eccessiva antropologizzazione dell'atto creatore stesso. Recentemente l'antropocentrismo della dottrina della creazione fa parte anche del punto di vista cattolico e il situare la questione dell'escatologia della creazione nell'escatologia individuale, in particolare nel compimento dell'individuo, è solo l'ultimo atto di un lungo processo[194].

[192] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 156-157. In questo contesto sembra notevole la critica di Teilhard de Chardin da parte dell'autore. Le obbiezioni concernono l'inclusione del sistema evolutivo nei concetti della teologia cristiana, particolarmente della creazione. Secondo Koch, Teilhard trascurò la dimensione salvifica del compimento della creazione (*Christus redemptor*) mentre si concentrò sulla dimensione creatrice della salvezza (*Christus evolutor*) escludendo di conseguenza una parte della creazione (quella eliminata durante vari stadi del processo evolutivo) dalla pienezza. Cf. *Ibid.,* 152-153. In proposito si veda anche J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi,* 320 da cui Koch dipende.

[193] Si paragoni l'osservazione di D. Wiederkehr: "Die Vernachlässigung der Schöpfungslehre in der Eschatologie, ob in einem gnadentheologischen oder einem utopischen Enthusiasmus, kommt früher oder später auf diesen Extrinsezismus hinaus, der die Zukunft für die Gegenwart uninteressant und unwirklich werden läßt. Soll aber dieses Interesse wach bleiben und soll im glaubenden und sich für die neue Welt einsetzenden Menschen die Sehnsucht und Unruhe nach dieser seiner Zukunft geweckt werden, müssen sie einen inneren Zusammenhang und eine innere Kontinuität erkennen und erfahren können". D. Wiederkehr, «Schöpfung und Eschatologie», 100.

Una simile constatazione, cioè che la teologia della creazione va subordinata alla prospettiva storicosalvifica ed escatologica, si trova anche in W. Kasper: «Schöpfungstheologie ist also Theologie der Wirklichkeit hinsichtlich ihres grundlegenden und bleibend bestimmenden Anfangs und – wie man im Sinn der mehr Zukunftsorientierten eschatologischen Theologie hinzufügen muß – des ihr Richtung gebenden Ziels. Diese Bestimmung der Schöpfungstheologie als Theologie der Wirklichkeit in der Spannung von Protologie und Eschatologie stellt uns vor die Aufgabe, nach einer neuerer Synthese zwischen Glauben und Wirklichkeitserfahrung zu suchen». W. Kasper, «Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion», 95.

[194] Secondo K. Koch, le radici delle tendenze nella teologia degli ultimi decenni si trovano tra l'altro nell'insegnamento concernente la creazione, soprattutto all'interno della teologia evangelica, che in una grande misura ha trasformato la dottrina della creazione nell'antropologia rilevando il posto particolare dell'uomo. Tale tendenza risale ancora al tempo della Riforma quando fu espressa soprattutto nel *Catechismo* di Lutero. La tradizione cattolica invece risalente al riguardo almeno a Tommaso d'Aquino tratta la dottrina della creazione in modo molto più ampio. Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 166.

Koch sottolinea che l'antropologizzazione della dottrina della creazione si trova anche alla fine di un altro processo. A differenza della teologia ortodossa, dove fino ad oggi è presente una cosmo-mistica, il pensiero dell'Occidente viene improntato dalla concentrazione sul tema dell'Incarnazione, e in seguito, sull'uomo stesso e sul problema della salvezza dell'individuo. La continuazione di questa tendenza è osservabile sia nella pietà penitenziale del Medioevo che nella teologia luterana con i suoi punti principali: peccato, grazia e giustificazione[195].

Un'altra linea di pensiero che ha portato identici risultati scaturisce dal rovesciamento della visione geocentrica del mondo in seguito alla rivoluzione copernicana. Nella teologia occidentale ne risulta soprattutto che il rapporto di Dio con il mondo viene pensato come la relazione di Dio con l'uomo, analogamente alla relazione interumana io-tu. Anche per questo motivo la cosmologia e la dottrina della creazione si ritirovano sempre più nell'ombra dell'antropologia[196].

Koch propone di ritornare in teologia all'idea di parusia di Cristo. La parusia e la fine del mondo mettono in rilievo il fatto che la trasformazione escatologica dell'uomo e del mondo può aver luogo soltanto in condizioni del tutto diverse da quelle che sperimentiamo oggi[197]. La parusia comporta il compimento della creazione intera perché significa l'ultima realizzazione del Corpo di Cristo, cioè della Chiesa e insieme ad essa anche del mondo intero e del creato[198].

Quanto alla teologia contemporanea, rimane sempre un postulato la necessità di abbandonare troppa accentuazione dell'individualismo salvifico nell'escatologia, che causa la situazione in cui rimangono trascurati i temi del compimento dell'umanità intera e di tutto il creato. L'autore fa riferimento anche al concetto di resurrezione dei morti. La speranza della resurrezione non può diventare l'espressione di un «egoismo salvifico», e deve necessariamente significare la speranza per tutto il creato[199]. Tale punto di vista corrisponde pienamente con la riscoperta

[195] Cf. K. Koch, «Der Mensch und seine Mit-Welt», 31.

[196] Cf. K. Koch, «Der Mensch und seine Mit-Welt», 32.

[197] «Hier liegt es zutiefst begründet, warum die neutestamentlichen Apokalypsen, wenn sie von der Endzeit handeln, in einer drastischen Sprache [...] von radikalen Umwälzungen und Umorientierungen sprechen. [...] Mit solchen Bildern [...] machen die biblischen Apokalypsen in schonungsloser Offenheit darauf aufmerksam, daß unter den gegenwärtigen irdischen Bedingungen des Menschseins und der ganzen Schöpfung, die Vollendung von Mensch und Welt eine absolute Utopie bleiben muß, und daß, sollen Mensch und Welt zur Vollendung gelangen können, es ganz neuer Bedingungen bedarf, die allein Gott zu schaffen vermag». K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 171.

[198] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 170-171.

[199] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 168-169. L'autore stesso è rappresentante di una visione teocentrica della creazione, dipendendo molto in proposito da J. Moltmann: «Dies aber bedeutet, daß die ganze Schöpfung nicht auf den Menschen hin angelegt ist, sondern auf Gott selbst als den Schöpfer der ganzen Welt. Ganz gewiß nimmt der Mensch zwar in dieser Schöpfung Gottes eine Sonderstellung ein, aber auch der Mensch wird allererst zusammen mit allen anderen Geschöpfen durch den göttlichen Sabbat gekrönt. Wenn folglich der Schöpferische

dell'apocalittica negli ultimi anni ('80-'90), il che però non conduce alle posizioni della teologia neoscolastica al riguardo, che sottolineava, basandosi proprio su testi apocalittici, la rottura tra il mondo attuale e quello futuro, bensì ha per scopo il sottolineare il compimento effettuato da Dio creatore[200].

O.H. Pesch, ammettendo la necessità del compimento a livello cosmico, nega come questo possa avvenire tramite l'uomo. Date le dimensioni del cosmo e l'ampiezza della storia evolutiva della vita senza la presenza dell'uomo, non è possibile il compimento della materia nello stesso[201].

2.3.7 La dimensione cristologica del compimento del mondo

Un'altra linea argomentativa è legata alla dimensione cristologica del compimento cosmico[202].

J. Ratzinger sottolinea che anche se le scienze naturali non offrono la risposta riguardante il mondo nuovo[203], indicano, mediante l'incapacità stessa di rispondere, che la risposta si trova fuori del mondo stesso. Solo il Cristo è il principio che

Gott selbst erst in seiner Sabbatruhe, in seinem definitiven Einwohnen, in der Schöpfung mit seiner Schöpfung zum Ziel kommt, dann erklärt dieses biblische theozentrische Gottes- und Weltbild den Menschen in seiner unbestreitbaren Sonderstellung im Kosmos zugleich zum solidarischen Mitglied der ganzen Schöpfungsgemeinschaft, so daß die Schöpfung dann nicht mehr bloß die Um-Welt des Menschen ist, sondern als dessen Mit-Welt zu verstehen ist». Id., «Der Mensch und seine Mit-Welt», 48. Per quanto riguarda il pensiero di J. Moltmann si presti attenzione innanzitutto a *Dio nella creazione* (1985) in cui il concetto di sabato di Dio è il punto d'arrivo dell'intero riflettere. Questo modo di pensare continua in *L'avvento di Dio* (1995) dove il punto culminante delle considerazioni di Moltmann si trova nell'idea di *shekinah* escatologica di Dio quando tutta la creazione si rinnoverà per vivere eternamente.

[200] Cf. K. Koch, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», 164-165. Per quanto riguarda i valori dell'uso del linguaggio apocalittico per sottolineare l'idea di definitività nell'escatologia si veda I. Mancini, «Catastrofe e pensiero religioso», 34-36; Chr. Theobald, «L'apocalyptique dans la théologie contemporaine», part.867-869.

[201] Cf. O.H. Pesch, «Gott – die Freiheit des Menschen», 223. «Ich frage nur: welches Konzept vom Verhältnis zwischen Mensch und nicht-menschlicher Welt steht hinter der These von der Unvollendbarkehit einer Materie "in sich"?». *Ibid*.

[202] Nel 1968 G. Panteghini scrisse: «La teologia [...] deve valorizzare una dimensione della cristologia lasciata finora piuttosto in ombra, ma già nettamente delineata da S. Paolo. Il cristocentrismo cosmico paolino ci dà la possibilità di vedere l'immagine di Cristo tanto più ingigantire quanto più cresce l'immagine dell'universo e dell'uomo e di cogliere nel nesso che lega mondo, uomo e Cristo il vero significato e l'autentica funzione dello stesso mondo materiale, dando così una risposta a tante domande dell'uomo di oggi». G. Panteghini, *Il mondo materiale nel piano della salvezza,* 7-8.

[203] «Di conseguenza, se già l'antropologia ci invita alla speranza in un mondo nuovo, non si può certo dire che la scienza naturale ce la vieti. Certo, da se sola essa non potrà mai giungere a simili conoscenze. Tuttavia essa non parla neppure in favore di un mondo statico. Il mondo che essa osserva è caratterizzato da un simile antagonismo: da un lato, esso è un mondo che si consuma secondo la norma entropica, cioè in un moto verso il grigio nulla, mentre, dall'altro lato, è un mondo che sembra muoversi verso unità sempre più complesse e trovarsi quindi in un moto verticale di ascesa. Alla domanda dove terminerà questo movimento nel suo dilemma tra corruzione e perfezionamento,

venendo dal di fuori del mondo lo porta alla pienezza. Tuttavia il Cristo non si trova solo all'esterno. Egli, al tempo stesso, è il punto di partenza di ogni essere creato e perciò «venendo […] "da fuori" può portare a compimento l'intima essenza del cosmo»[204].

G. Canobbio constata che sarebbe difficile sostenere la tesi che la sorte del mondo dipende solamente dall'uomo in quanto iscritto nella sua persona. Secondo i dati della rivelazione il rapporto tra il Cristo e il creato è diretto e non viene mediato dall'uomo. Non lo si può ricondurre alla relazione tra Cristo e l'uomo. Questa constatazione non vuole diminuire l'importanza dell'uomo o negare l'antropocentrismo della creazione. Tuttavia l'uomo, pur essendo il vertice della realtà creata, non l'esaurisce e perciò accanto al rapporto tra Cristo e l'uomo esiste il rapporto tra Cristo e il cosmo. Inoltre, il ricondurre il rapporto tra il creato e il Creatore alla relazione tra l'uomo e Dio significherebbe il trascurare la possibilità del fallimento dell'uomo perché il rapporto tra Dio e il cosmo presuppone già al punto di partenza il risultato del tutto positivo. Il situare quindi la relazione tra Dio e il mondo parallelamente al rapporto Dio – uomo, vuol dire il non prendere in considerazione la dimensione della libertà dell'uomo e del dramma che si svolge tra lui e Dio. L'uomo giunge al compimento grazie alla sua scelta di Cristo; il cosmo viene compiuto in quanto iscritto nella creazione in Cristo[205].

Argomenti di carattere cristologico vengono esposti anche da Kehl. L'autore, dopo aver cambiato parere, descrive il mutamento del suo punto di vista in proposito come uno spostamento dell'accento dall'antropocentrismo verso la visione cristocentrica. Richiamando le lettere agli Efesini e ai Colossesi, il teologo tedesco rileva il fatto che il compimento finale non consiste esclusivamente nella trasfigu-

non può essere risposto, anche se sembra trattarsi di corruzione piuttosto che di perfezione». J. Ratzinger, *Escatologia,* 203.

[204] J. Ratzinger, *Escatologia,* 204.

[205] Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 231-232. Secondo l'autore, il termine stesso «il compimento del cosmo/mondo» può essere utilizzato solo quale parallelo alla comprensione del compimento nel caso dell'uomo che è il compimento della relazione dell'individuo con Cristo, quindi contiene il compimento della libertà umana. Meno comprensibile è la constatazione dell'autore che «anche l'affermazione della creazione del cosmo da parte di Dio è posta dalla teologia a partire dalla paradigmatica relazione di Dio con l'uomo». Cf. G. Canobbio, «Fine o compimento?», 236.

Nonostante l'accentuazione del ruolo del Cristo l'impostazione cristocentrica non esclude il ruolo dell'uomo in essa: «[...] Der innere Grund [...] ist die Struktur der Schöpfungsaktivität Christi. Da in ihm grundsätzlich die ganze Welt auf Gott bezogen ist, ist auch jeder Mensch, der sich ernsthaft der Welt zuwendet, auf ihn ausgerichtet. Insofern die *Religionen* immer auch die Frage nach dem Kosmos stellen, begründen sie für den Menschen, der in ihnen lebt, echte Heilsmittelung, deren Möglichkeitsgrund eben jene Christlichkeit der Welt ist. [...] Da aber den Religionen der ausdrückliche Bezug auf Christus mangelt, bedarf es der Mission der Kirche, um das Implizite zu explizieren und damit die eschatologische Vollendung voranzutreiben. Das ist der tiefe Sinn aller christlichen Verkündigung und aller christlicher Existenz. Es gilt das alte Wort, daß gerade die Christen den Kosmos zusammenhalten». W. Beinert, *Christus und der Kosmos,* 112-113.

razione dei corpi degli individui, bensì nell'integrazione salvifica del cosmo intero che avviene attraverso l'inclusione di tutti gli uomini nonché di tutto l'universo nel Corpo del Cristo risorto. L'universo, il mondo materiale, giunge alla salvezza non quindi mediante essere interiorizzato nel corpo (inteso nel senso ampio) dell'uomo, ma assieme all'uomo mediante essere inglobato dal Corpo di Cristo che diventa sì «un nuovo cielo e una nuova terra». Tale impostazione mette in rilievo il significato della creazione infraumana, sottovalutata nella proposta che l'escludeva dalla partecipazione del compimento universale. Quella creazione dal secondo piano viene spostata al primo, diventando non un partecipe del compimento dell'uomo, ma un vero elemento del compimento del Corpo di Cristo[206].

Per quanto riguarda la trasformazione del cosmo E. Castelucci avverte di non trattare le descrizioni bibliche al riguardo solo come un certo simbolismo che negherebbe il carattere reale del cosmo stesso. La trasfigurazione concerne il cosmo e la comprensione del grado del realismo viene delineato dall'evento dell'incarnazione, della morte e della risurrezione di Cristo. La trasfigurazione dell'universo non è «altro se non la dilatazione al cosmo dell'evento di morte-risurrezione di Cristo. Il destino del cosmo è l'attuazione del "disegno di ricapitolazione in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef 1,10; cf. 1,22-23)»[207]. La risposta alla questione della modalità della trasfigurazione dell'universo trova il suo fondamento ermeneutico nella risurrezione di Cristo e quella degli uomini. In tale contesto la trasfigurazione significa partecipazione del cosmo intero alla risurrezione di Cristo e a quella dell'uomo. Il cosmo qui viene sempre compreso come sostrato materiale che subirà la trasformazione e la glorificazione[208].

Anche L. Boff indica l'esemplarità del caso del Cristo nella comprensione della trasformazione del cosmo. Il corpo risorto del Cristo è il modello del cosmo rinnovato. L'analogia consiste nella materialità che caratterizzò il corpo di Cristo e che caratterizzerà anche il mondo trasfigurato. In ogni caso, si può parlare della materialità, anche se totalmente penetrata da Dio[209].

[206] Cf. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?,* 162-163. Alle sue considerazioni l'autore aggiunge ancora delle precisazioni: «Dieses Geschenk der vollendenden Teilhabe aller Geschöpfe am auferstandenen Leib Christi wird uns bereits in der *Eucharistie* vorweg zuteil. Hier, in der Feier der großen Danksagung der Kirche, geschieht anfanghaft Eingliederung und Umwandlung der ganzen Schöpfung in den Auferstehungsleib Christi. Sinnbildlich dargestellt wird dies in der Darbringung der Gaben Brot und Wein, die eben beides sind: „Frucht der *Erde* und der menschlichen *Arbeit*". [...] In ihr beginnt – in sakramentaler Symbolik – die Verklärung und Verwandlung des ganzen Kosmos [...]; und zwar so, daß die Gaben der Schöpfung dabei ihren eigenen, ihnen vom Schöpfer gegebenen Wert und Sinn bewahren und ihn zugleich in die vollendete [...] Liturgie der Neuen Schöpfung miteinbringen». *Ibid*., 163. Si veda anche W. Beinert, *Christus und Kosmos*, 111.

[207] E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 233.

[208] Cf. E. Castelucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, 233-234.

[209] Cf. L. Boff, *Vita oltre la morte*, 98.

3. Conclusioni

La questione dello stato intermedio è direttamente dipendente dalla comprensione del compimento della realtà materiale, del mondo, del cosmo. La domanda di base che viene sollevata in questo contesto, secondo l'impostazione tradizionale della problematica, concerne l'esistenza del rapporto tra l'uomo dopo la morte e il mondo che continua; se la dimensione materiale attende il suo compimento v'è ancora una realtà che l'uomo deve aspettare dopo la morte nel senso del suo rapporto con la dimensione cosmica.

La teologia neoscolastica, se non totalmente ometteva la questione del mondo materiale nel contesto dell'escatologia universale, utilizzava lo schema rottura-nuova creazione parlando degli eventi cosmici, e si serviva di una concezione molto generica di rinnovamento del mondo.

Una tappa del pensiero fu delineata da Teilhard de Chardin, che incluse e rilevò nella sua visione la materia attraverso l'inserire nelle sue riflessioni come concetto di base l'idea di evoluzione che si svolge abbracciando tutto l'universo e che si dirige verso il suo punto culminante in Cristo. Accanto all'apprezzamento della materia abbiamo a che fare in questo autore con il primo tentativo di una nuova comprensione del rapporto dell'uomo e del mondo che consiste nel processo dell'interiorizzazione della materia dall'uomo durante l'evoluzione orientata verso l'emergere dello spirito.

La tendenza delineata da Teilhard indirizzò la ricerca verso l'antropologia e benché la questione concernesse il compimento del mondo, il vero punto di partenza si spostò all'antropologia, all'impostazione del rapporto tra l'uomo e il mondo.

Questa direzione è molto visibile tra l'altro in Boros e Greshake, cioè negli autori che hanno seguito (anche se in diversi modi) la linea di pensiero di Teilhard. Il mondo non soltanto si sviluppa verso forme più avanzate e infine verso l'emergere dello spirito: lo spirito in un certo senso assorbe il mondo attraverso il processo dell'interiorizzazione. Il mondo entra nella dimensione spirituale dell'uomo formando il suo interno e là rimanendo in quanto interiorizzato.

Le riflessioni di carattere strettamente filosofico per quanto concerne il rapporto dell'uomo e del mondo, di seguito portarono delle notevoli conseguenze riguardo alla reinterpretazione della comprensione del compimento del mondo. La comparsa della nuova concezione di rapporto uomo-mondo coincise con la riscoperta della dimensione universale dell'escatologia nella teologia cattolica e anche con il rilievo del significato del rapporto reciproco della sorte dell'uomo e quella del cosmo. Di conseguenza, lo spostamento degli accenti verso la dimensione universale rilevò anche l'idea stessa di compimento del mondo. Si cominciò a parlare del compimento in un senso più ampio, sottolineando il valore di tutto il

creato e della storia, nonché del rapporto tra il mondo attuale e quello futuro. Lo schema della continuità divenne non soltanto univocamente prevalente, ma fu arricchito dal concetto di pienezza che riguarda anche il destino della creazione intesa nella sua interezza, inclusi i suoi rapporti reciproci con l'uomo. In tale contesto la comparsa dell'idea di interiorizzazione in quanto modo della comprensione del rapporto dell'uomo con il mondo fu traslata anche sulla problematica della comprensione della questione del compimento di quest'ultimo. Salvaguardando l'idea di continuità, di compimento stesso del mondo e di sua indispensabilità per quanto riguarda la pienezza dell'uomo, si cominciò ad interpretare il compimento del mondo situando il punto di partenza nell'uomo (Greshake). Tuttavia non si vedeva più nell'uomo solo la sorgente del senso della creazione, che di seguito rende possibile il parlare del compimento del mondo. Si iniziò a comprendere il compimento del mondo in quanto presente nel soggetto, a prescindere dalla sua dimensione strettamente materiale intesa nel senso tradizionale, che descritta come materia in sé, non subisse il compimento. Non si tratta qui, secondo i sostenitori di tale impostazione, di una dematerializzazione del compimento. La materia subisce il compimento quale componente del mondo, il quale, da sua parte, viene interiorizzato dall'uomo trovando in lui e insieme a lui il proprio compimento.

I due modelli dell'approccio al problema: sia quello di Boros sia quello di Greshake, rappresentano opinioni concordi per quanto riguarda la questione di una nuova unità del mondo, del cosmo (alcuni parlano solo del mondo) e dell'uomo, o più generalmente dello spirito e della materia nello stato del compimento escatologico. La differenza si trova nei vari modi d'avvicinamento alla questione.

Nella proposta nuova (Greshake) la comprensione del compimento si concentra sull'uomo e sul suo modo di percezione del mondo. Possiamo notare quindi un'estesa e avanzata individualizzazione e soggettivizzazione del processo del compimento, sia per quanto riguarda la concentrazione dell'elemento dell'escatologia universale nell'individuo, sia per quanto concerne la comprensione del mondo, che in questo caso dipende, almeno parzialmente, anche dal percepire da parte dell'uomo. Inoltre, il mondo non è soltanto una realtà che si trova accanto all'uomo, qualcosa di esterno, ma esso viene anche formato dall'uomo stesso; il mondo, attraverso l'esteriorizzazione del soggetto, diventa campo del perfezionamento del soggetto stesso e come tale viene compiuto.

Dal decisivo spostamento della comprensione del mondo come soprattutto una realtà materiale e una parte dell'opera creatrice di Dio verso la sua interpretazione quale realtà legata esclusivamente alla storia dell'uomo, risulta, che il compimento del mondo non significa più l'inclusione dell'elemento materiale, nel senso tradizionale, nella pienezza della salvezza, bensì piuttosto l'introduzione della dimensione del mondo nel compimento della propria libertà (Greshake). Data l'importanza del concetto di libertà, il compimento del mondo diventa il compimento dell'opera comune di Dio e dell'uomo, quindi proprio della storia.

La questione è legata anche al concetto stesso di mondo che crea dei problemi, data una certa ambiguità tra gli autori. Il significato del mondo viene spostato molto spesso verso una nozione nuova: quella della storia.

Dobbiamo notare un'altra conclusione che scaturisce dalla reinterpretazione del compimento del mondo: anche in questo ambito è stato accentuato il significato della morte dell'uomo (Boros, Greshake, Lohfink), la quale di fatto diventa il momento della conclusione del processo dell'interiorizzazione del mondo da parte dell'uomo e allo stesso tempo il momento del compimento del mondo.

Quanto alla discussione legata a tale impostazione del problema, possiamo osservare vari livelli di argomentazione. Penso che il più significativo riguardi la discussione nel campo della metafisica. Di fatto la proposta di G. Greshake significa non soltanto una trasformazione della comprensione del compimento del mondo, ma anche, o soprattutto, una svolta riguardo alle categorie metafisiche nella teologia. Se fino a un certo momento avevamo a che fare nell'escatologia con la discussione sul grado della continuità o discontinuità tra il mondo attuale e quello a venire, tale dibattito si concentrava sui chiari concetti della metafisica classica. Invece il dibattito circa il modo del compimento del mondo materiale ha mostrato che tale decisa univocità riguardo al linguaggio e concetti non esiste più. Nella polemica osserviamo il servirsi evidentemente del modo di ragionare che rappresenta la metafisica classica. D'altronde invece si parla del compimento della materia a partire dall'uomo che interiorizza il mondo, l'elemento del quale è anche la materia. La materia ha il suo senso solo nel rapporto con l'uomo.

Dal punto di vista del modello classico, se il compimento deve abbracciare tutta la realtà, cioè tutto quello che esiste, e se l'esistenza è inseparabilmente legata ad ogni essere, nel modello di Greshake e dei suoi seguaci rimane una materia non inclusa nel compimento. Se invece ammettiamo il modello ontologico, secondo il quale un essere viene definito come inseparabilmente collegato con una realtà diversa da esso così che con esso formi una sola realtà (in Greshake la meta del processo dell'interiorizzazione), il compimento è del tutto intelligibile senza la necessità di richiamarsi a «quello che rimane» dopo il compimento, perché in tale caso in effetti non rimane niente. Di conseguenza la discussione in molti casi oscilla circa la questione della continuità tra il mondo attuale e quello futuro, fondata protologicamente e ontologicamente poiché qui le proposte creano dei problemi. Generalmente le conclusioni teologiche per quanto riguarda la necessità della completezza degli elementi che subiscono il compimento escatologico sono da entrambi i lati le stesse. La differenza si trova a livello filosofico. Lì viene sollevata l'obiezione dell'individualismo esagerato che non prende in considerazione l'identità ontologica di due mondi, inclusa la dimensione materiale, il che comporta una decosmologizzata impostazione del compimento.

Un gruppo di argomenti concerne anche la questione della creazione stessa. Dopo anni di un certo trascuramento, l'importanza della creazione conduce anche

alle conclusioni concernenti il suo compimento. L'argomentazione nel suo filo conduttore si concentra sul significato dell'atto creatore di Dio, che essendo un atto dotato di una certa finalità, richiede anche il suo compimento. Si accentua anche la necessità di mantenere un certo equilibrio tra il ruolo dell'uomo e della creazione extraumana. Da una parte è ovvio che grazie all'uomo il creato acquisisce il suo senso pieno, dall'altro si constata, per quanto con un'intensità diversa, che il compimento del mondo non significa esclusivamente il compimento di una componente della pienezza dell'uomo. Il mondo è una realtà in se stessa, il che richiede anche la partecipazione del sostrato materiale nel compimento finale.

Una linea di argomentazione, strettamente legata alla precedente, è stata avanzata nel contesto della discussione sul ruolo dell'uomo nella creazione, dalla quale scaturisce una vasta critica dell'antropocentrismo nella teologia. Nell'escatologia ne risulta l'obiezione contro troppa individualizzazione del compimento nonché contro la mancanza di una escatologia della creazione, dato il fatto dell'esagerato individualismo salvifico.

Nella discussione è comparso anche un altro tipo d'argomento: antropologico, che prende le mosse dall'uomo e dal suo compimento, e che tuttavia arriva a conclusioni diverse dall'antropocentrismo rappresentato dai vari autori. Il mondo viene visto quale ambiente dell'uomo. L'uomo che vive e si sviluppa nel mondo viene da esso condizionato in modo decisivo. Anche nell'aldilà l'uomo per la pienezza della sua propria persona avrà bisogno del mondo trasformato, inclusa la sua dimensione materiale.

Nella discussione vengono utilizzati anche gli argomenti di carattere cristologico. Anche in questo campo si sviluppa la polemica contro l'eccessiva antropologizzazione nell'interpretazione del compimento del mondo. Non l'uomo, ma Cristo è il punto di partenza: come il redentore e il centro di tutto il cosmo. La signoria assoluta e definitiva di Cristo deve necessariamente abbracciare tutta la realtà esistente. Il Cristo è nel rapporto con tutto il creato, che insieme all'uomo farà parte del Corpo di Cristo compiuto; ciò avverrà attraverso un evento che ha il suo principio nella risurrezione di Cristo e che sarà analogo alla risurrezione dei morti.

Quanto alla questione dello stato intermedio, possiamo concludere che le proposte nuove analizzate sotto l'aspetto del compimento del mondo materiale portano a conclusioni che decisamente cambiano il modo della comprensione di questo stato. La proposta di Boros: della resurrezione nella morte con una successiva attesa del mondo trasfigurato come ambiente dell'uomo, permette di includere la dimensione materiale, il cosmo, nell'ambito della salvezza. L'uomo dopo la morte, nonostante l'interiorizzazione del mondo, si trova ancora in attesa di tutta la realtà che costituiva il suo modo d'essere. D'altronde la proposta di Greshake, che rappresenta l'antropocentrismo estremo, situa anche il compimento del mondo nella morte dell'individuo, non lasciando alcun spazio all'attesa del mondo materiale, il cui significato per l'uomo finisce nella sua morte in quanto fine del processo dell'interiorizzazione. L'unica cosa che l'uomo aspetta dopo la morte è la fine della storia. Ambedue le posizioni in realtà non hanno eliminato lo stato intermedio, ma cambiato il suo significato. Nel primo caso l'uomo risorto (un reinterpretato modo di intendere la corporeità) aspetta l'ambiente della sua vita, nel secondo caso l'uomo già risorto aspetta il compimento del mondo/della storia, il quale avrà luogo alla fine del processo consistente nella graduale maturazione del mondo nuovo che avviene lungo la storia attraverso il contributo dei singoli compimenti, nei quali gli individui, morendo, portano con loro una parte del mondo. La reiezione di un'escatologia cosmica non ha eliminato uno stato intermedio, ma ha notevolmente cambiato il suo carattere.

Capitolo V

Osservazioni conclusive, domande

1. Il perché della discussione

La discussione, che ha avuto luogo nell'escatologia cattolica negli ultimi decenni circa lo stato intermedio, esprime un ampio interesse della teologia per la sorte dell'uomo dopo la morte.

La tematica riguarda la questione di particolare importanza per ciascuno. «Noi dobbiamo morire e siamo come acqua versata in terra, che non si può più raccogliere» (2Sam 14,14). L'oggetto della discussione affronta direttamente la questione della speranza cristiana, la quale di sua natura oltrepassa la morte trovando il suo fondamento in Dio che «ha creato l'uomo per l'immortalità e lo fece a immagine della propria natura» (Sap 2,23). E' un tema esistenziale che suscita l'interesse di ogni generazione.

Lo scambio delle idee, a volte molto vivace, concerne il come della speranza cristiana, la sua dimensione pratica, un «come sarà». La dimensione della speranza riguarda non soltanto il destino individuale, ma anche la sorte di tutti coloro che «sono nelle mani di Dio» (Sap 3,1). Data la correlazione tra la *thanatos* e l'*agape*, il legame tra noi e i defunti, la cui mancanza viene sperimentata, l'uomo sempre di nuovo pone la domanda sul contenuto della speranza in colui che è «la risurrezione e la vita», la fede nel quale fa sì, che chi crede «non muoia, ma vivrà» (Gv 11,25).

Il dibattito è legato anche allo sviluppo della consapevolezza dell'uomo contemporaneo, per il quale il modo di rappresentare l'aldilà, caratteristico per una certa epoca, non era più sufficiente.

La discussione ha manifestato tre fondamentali campi d'interesse: il primo riguarda generalmente la tematica dedicata al tempo, il secondo la problematica di carattere antropologico ed il terzo, intrinsecamente collegato con il secondo, analizza il compimento della dimensione materiale del mondo. In ogni capitolo abbiamo cercato di presentare lo sfondo diretto della tematica esposta. Provando ad abbracciare l'insieme della discussione, si deve constatare che l'interesse per la questione dello stato intermedio, ripresa dopo secoli dalla teologia contemporanea, scaturisce direttamente dalla crescente importanza della tematica antropologica. Questa tendenza in teologia coincide con la riscoperta dell'antropologia e, più generalmente, del tema dell'uomo anche nelle scienze extrateologiche. La svolta antropologica nella teologia ha comportato il ripensamento del ruolo dell'uomo e della sua soggettività nell'insieme del sistema teologico. Effettivamente la discussione escatologica è concentrata sulla tematica antropologica. L'uomo e il suo modo di sperimentare la realtà si trovano al centro del dibattito.

All'interno della tematica antropologica ai fattori più importanti che hanno contribuito all'emergere della discussione legata allo stato intermedio si ritrova lo sviluppo della teologia della morte presente nella teologia cattolica dagli anni Cinquanta del XX secolo. Le considerazioni teologiche a riguardo si sono concentrate non sul fenomeno del morire, non sulla morte come il momento della fine o sul tempo immediatamente precedente la morte, ma sull'evento stesso della morte, sul suo significato. La riflessione teologica ha voluto penetrare quello che avviene «all'interno» del *mysterium mortis*[1], scoprendo la sua ricchezza, ma anche ponendoci alcune dimensioni dell'antropologia teologica o dell'escatologia presenti originariamente altrove, sia prima sia dopo la morte[2]. Non senza significato è stato l'utilizzo del pensiero astratto, presente in modo crescente nella teologia, che a livello concettuale ha permesso ad esempio le riflessioni riguardanti il problema della temporalità.

Quanto all'interesse per il fenomeno della morte alla luce dell'antropologia, non era più sufficiente la definizione classica della morte intesa come la separazione dell'anima dal corpo. Tale descrizione, vista come legata al fenomeno del corpo del defunto, per molti non era più considerata soddisfacente riguardo l'essenza dell'evento stesso. Particolarmente importante in proposito è il graduale abbandono dell'esclusività del sistema filosofico tomistico nella teologia, dal quale deriva l'allontanamento dalle categorie della metafisica tomistica, con la quale la definizione classica della morte era connessa.

Al posto di una visione piuttosto materiale, negativa e parzialmente apersonale della morte, la teologia si orienta verso una riflessione più complessiva. In

[1] Cf. G. Greshake, «Ricerche per una teologia del morire», 686.

[2] Si paragoni ad esempio la proposta della *Endentscheidungshypothese* ed il legame del giudizio all'incontro con il Cristo nella morte.

proposito si è rilevato che è l'uomo nella sua completezza a morire; l'evento riguarda l'uomo in tutte le sue dimensioni. E' stato evidenziato anche il carattere relazionale della vita umana, da cui risulta una carenza a livello dei rapporti che sussegue la morte[3].

Parallelamente, la reinterpretazione riguardante l'evento della morte intende mettere in risalto un altro suo aspetto: la dimensione della pienezza. Il processo reinterpretativo, rispettando il carattere della morte come il termine dello *status viatoris*, modifica il significato della morte sottolineando il suo carattere come il momento della pienezza personale (la direzione impostata soprattutto da Rahner). Simile approccio al fenomeno della morte è la risposta al mettere in rilievo, per molti troppo unilateralmente, il dramma della morte, presente tra l'altro nella definizione stessa «separazione». La morte non è più esclusivamente il termine della possibilità del raccogliere i meriti, la conseguenza del peccato, il distacco dalla struttura naturale dell'uomo, ma diviene anche il momento in cui l'uomo, non essendo più legato ai limiti presenti durante la vita terrena, raggiunge la propria pienezza. Questo aspetto viene direttamente collegato con un altro: con il concetto di compimento. In questo modo l'interpretazione della morte quale pienezza viene ampliata dallo stesso. Il dono della vita eterna che si realizza nella morte è il compimento della vita terrena.

L'approfondimento della riflessione sulla morte converge con la riscoperta della dimensione storica della vita dell'uomo. La storicità influisce sulla sua identità, nonché delinea il campo dell'agire umano e la considerazione della vita quale storia della libertà. L'accentuazione di queste dimensioni ha trovato la sua logica continuazione anche nella comprensione della morte. In questo contesto essa diviene il compimento della storia personale dell'uomo, inclusa la storia della sua libertà. Anche se attraverso la morte l'uomo si distacca dall'ambiente della sua vita e si spezzano i rapporti su cui la vita era basata, la sua storia personale giunge al compimento. Questo compimento racchiude in sé tutte le dimensioni della vita previa, la quale viene non tanto finita ma trasformata. La vita dopo la morte, nello stato della definitività, non essendo una prosecuzione della vita terrena, non è neppure un distaccamento dalla propria storia personale; è il suo compimento. Oltre a ciò vale la pena sottolineare che la comprensione del compimento della storia della libertà individuale diventa nella sua descrizione molto vicina al compimento della storia universale.

Si deve anche aggiungere che il carattere di queste riflessioni coincide con un forte spostamento degli accenti nella comprensione dell'aldilà, volto verso l'abbandono di un'eccessiva discontinuità tra l'aldiquà e il mondo futuro.

[3] Cf. M. Bordoni, «La morte nella teologia contemporanea», 850-851.

Tutti gli elementi sopramenzionati, legati ad un approfondimento della riflessione teologica sulla morte, sono caratterizzati dal pensiero personalistico che situa al primo posto il soggetto e la sua identità personale.

La riflessione riguardante la definizione della morte influì direttamente nel sollevare la questione dell'identità e del carattere della realtà che sopravvive alla morte: dell'*anima separata*. Fu la risposta alla mancanza di precisione, in che cosa consistesse esattamente l'essere senza corpo. A livello del linguaggio l'utilizzo del termine anima, in quanto unico modo per descrive lo stato dell'uomo dopo la morte, poteva comportare la sensazione della depersonalizzazione o correre il pericolo della perdita dell'identità[4]. La domanda sollevata in questo contesto riguardava la possibilità di legare l'identità dell'uomo al concetto di *anima separata*. Per diversi autori non era sufficiente a riguardo la realtà del giudizio particolare dopo la morte, che mediante la memoria e il riferimento alla vita terrena preservava la continuità del soggetto.

Oltre a ciò, un'aporia si trovava da una parte nell'accentuazione dello stato di piena beatitudine di cui l'anima doveva godere dopo la morte, dall'altra nella mancanza di soluzione riguardo la comprensione dell'inclusione della dimensione corporea in questo stato (la resurrezione). Si deve tener presente che la dimensione del copro inizia ad essere considerata essenziale per l'uomo, nonché significa il legame con il mondo ed il passato.

Il mettere in rilievo l'aspetto della storia, della libertà, della pienezza e del compimento comporta un'ulteriore riflessione sul carattere dell'*intermedium* dopo la morte. Il problema consistente nel giustificare l'indole dell'*anima separata*, diviene ancora più complicato alla luce del suddetto ampliamento della prospettiva della morte. Come conseguenza è stata posta la domanda, se la realtà chiamata *anima separata*, per definizione legata ad un'essenziale lacuna ontologica, possa essere la portatrice del contenuto risultante dalla nuova riflessione sulla morte. La risposta di molti teologi era negativa. La terminologia stessa suggeriva il carattere impersonale dell'*anima separata*, il che rese almeno molto discutibile la conformità del concetto ai nuovi postulati. L'anima separata non era considerata capace di assumere il nuovo peso contenutistico, essendo un essere piuttosto indeterminato per quanto riguarda il suo carattere.

Contemporaneamente venne approfondita la tematica legata alla resurrezione dei morti. La riflessione teologica comportò la conclusione che è la resurrezione il definitivo destino dell'uomo. Tale resurrezione non può essere concepita come

[4] Tale angoscia si ripete molto spesso. Si può riassumerla utilizzando la constatazione di Greshake: «[…] Questa nuova vita non riguarda una pura anima, una soggettività puramente spirituale, ma una persona integrale, concreta, che è divenuta quello che è in ragione del suo rapporto con il mondo, per mezzo della sua vita corporea nel mondo. Ogni incontro storico e ogni atto dell'uomo non ha improntato solo il mondo esterno, ma lui stesso nella sua interiorità». G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, 62-63.

un semplice aggiungere il corpo al destino riservato all'anima, ma deve esprimere l'essenza di quello che riguarda l'uomo nell'aldilà. Le speculazioni dell'epoca precedente, accentuanti la dimensione esclusivamente materiale dell'evento, non erano più sufficienti né per la mentalità dell'uomo contemporaneo, né dal punto di vista della riscoperta di nuove dimensioni nella teologia come il compimento e la storicità, che dovevano essere incluse nel concetto di resurrezione.

Si voleva elaborare quindi tale soluzione che poteva salvaguardare tutte le condizioni sopramenzionate e andare incontro all'esigenza della *Benedictus Deus*: della pienezza della beatitudine immediatamente dopo la morte.

Come soluzione è stato proposto il collegamento temporale tra il momento della morte e la resurrezione individuale. La resurrezione avviene nella morte, all'interno dell'avvenimento stesso. Contemporaneamente non viene negata una successiva attesa da parte dei defunti riguardante la fine del mondo e dell'umanità. Il concetto dell'anima separata viene sostituito dal concetto di uomo risorto, inclusa quindi la sua dimensione corporea. E' una soluzione originale cattolica. Nonostante nell'argomentazione siano stati adoperati vari argomenti biblici, patristici e storici, il fondamento della soluzione si ritrova nelle considerazioni strettamente antropologiche. La formulazione «nella morte», accanto all'accentuazione del significato di questo momento, è indirizzata a mantenere la continuità dell'uomo, a differenza della teologia protestante, la quale, in base alla soluzione di carattere temporale (salto temporale), anche legava il momento della morte e della resurrezione, ammettendo tuttavia la regola della morte totale, riguardante nella stessa misura il corpo e l'anima; la morte così intesa era seguita direttamente dalla resurrezione dell'uomo intero.

Ulteriormente il postulato antropologico della resurrezione nella morte ha trovato il suo approfondimento nelle considerazioni riguardanti la corporeità. La riflessione in proposito si basa sia su dati biblici sia sull'antropologia extrateologica, per la quale l'uomo, in cui si distinguono due dimensioni fondamentali: spirituale (o per molti solo psichica) e materiale, non è immaginabile senza la dimensione corporea. Ne si è estrapolata la conclusione che la corporeità costituisce la persona in modo tale, che senza di essa l'uomo perde la propria identità.

La corporeità viene anche legata alla storicità dell'uomo. Il significato della dimensione corporea viene trasformato e collegato non con la materia, ma in primo luogo con la dimensione corrispondente all'attività esterna del soggetto, volta verso il mondo e verso gli altri uomini; la corporeità racchiude in sé il livello relazionale dell'uomo. Oltre a ciò, si sottolinea che essa viene formata dagli avvenimenti ai quali il soggetto partecipa. Se dopo la morte la persona deve sopravvivere, devono essere presenti tutte le dimensioni che precedentemente hanno contribuito a formare l'identità del soggetto. Esse sono racchiuse nella reinterpretata corporeità. La nuova corporeità può essere descritta come spirituale. Essa viene sempre subordinata ad assicurare l'identità della persona. Non è mai una

materialità totalmente nuova, preparata esclusivamente da Dio, la quale sarebbe in discontinuità totale nei confronti del significato della previa, terrena. Anzi, tutto lo sforzo argomentativo è rivolto verso il mantenere la continuità, intesa quale continuità della persona[5].

La soluzione che parla della resurrezione nella morte in base ai presupposti antropologici non elimina l'esistenza di uno stato intermedio, ma cambia notevolmente il suo carattere. La resurrezione significa la pienezza dell'uomo. L'elemento materiale, compreso nel senso fisico, viene sostituito dalla pienezza della persona e della sua storia. Quello che manca sono le relazioni con gli altri, data la necessità di un ulteriore compiersi della realtà escatologica. Le relazioni saranno compiute quando sarà «completato il numero dei fratelli». La pienezza finale, quando sarà compiuta tutta la realtà, è percepita nel senso della completezza dei soggetti. La resurrezione (nella morte) viene quindi condotta alla dimensione della pienezza personale che non esclude una pienezza più ampia. L'accento nondimeno viene posto sul momento della morte. Tutto avviene in ed attraverso il soggetto. La soluzione nuova evidenzia il significato della persona, della sua identità e dignità.

Interessante in questo contesto è l'annotazione di alcuni teologi, i quali considerano la teoria della resurrezione nella morte come una particolare versione dell'immortalità dell'anima. Secondo loro, in entrambi i casi il momento della morte non significa ancora la pienezza nel senso stretto della parola. Ambedue gli schemi sottolineano la dimensione della sopravvivenza. Nel caso della resurrezione nella morte la sopravvivenza viene legata all'azione di Dio che dall'*exitus* dell'uomo crea il *transitus*. Il momento della morte diviene l'istante in cui Dio conferma la sua fedeltà nei confronti dell'uomo quale sua creatura. Anche se non viene negata l'idea dell'immortalità dialogica, essa acquisisce un'altra sfumatura che permette di accentuare la morte come il momento decisivo. D'altronde, un'impostazione più tradizionale attribuisce maggior importanza all'evento finale: alla conclusione della storia non soltanto personale, ma anche universale, situando la resurrezione alla fine della stessa. In ambedue i casi si nota la mancanza a livello relazionale, che viene eliminata solo alla parusia.

E' una domanda se questa differenza consiste esclusivamente in uno spostamento terminologico. Cercando la risposta si deve tener presente che il concetto dell'anima, adoperato dalla parte che descriviamo come tradizionale, ha subito anche una

[5] In autori che non si riferiscono direttamente alla distinzione *Körperlichkeit – Leblichkeit*, oppure all'interiorizzazione della materia nella versione ad esempio di Greshake, non ho trovato alcun caso che intendesse descrivere la materialità dopo la morte in maniera diversa che in legame all'attività del soggetto intesa nel modo molto ampio.

Nel contesto di tale interpretazione della corporeità si può porre la domanda legata al senso dell'argomentazione dei fautori della resurrezione nella morte secondo i quali non si può parlare di una comunicazione dopo la morte senza la corporeità. Non è l'entrare nel campo fenomenologico che si voleva così fortemente evitare?

trasformazione. Si sottolinea il carattere per eccellenza personale dell'anima, compresa la dimensione della sua storicità Non si esclude la possibilità di considerare la morte come il momento della pienezza personale. Poiché nel caso della discussione legata allo stato intermedio si tratta dei concetti principali per la teologia (p.es. la resurrezione dei morti), una trasformazione a livello linguistico o uno spostamento degli accenti non si limitano solo alla questione della terminologia.

Tutti i maggiori teologi sembrano essere d'accordo che la resurrezione dei morti è una «cifra». Essa in realtà ha un significato molto più ampio nei confronti dell'interpretazione letterale dell'espressione. La differenza nella discussione consiste proprio in questa interpretazione. Tuttavia lo sfondo del dissenso è collocato altrove ed è legato ad una problematica più ampia.

L'impostazione che possiamo descrivere come tradizionale fa uso (sebbene non lo nomini esplicitamente) dell'impostazione del realismo filosofico[6]. Esso, determinando il modo di vedere la realtà, nell'ambito dell'escatologia non permette di escludere dal compimento, che *ex definitione* deve abbracciare l'insieme della realtà, gli elementi che sono «reali», cioè che possono essere descritti come *entes*. Essi vanno compiuti, nonostante vari cambiamenti, trasformazioni che subiscono prima del compimento. Se la resurrezione viene considerata secondo la Bibbia come un evento della fine, essa significa per tale impostazione non soltanto un determinato momento temporale, ma anche l'indicazione, secondo la quale tale resurrezione è in stretto legame al compimento dell'insieme della realtà. L'altra parte del dibattito tradisce la tendenza idealistica.

La divergenza è ben visibile soprattutto nell'esempio della controversia sul compimento della materia. Come abbiamo visto nella discussione tra Ratzinger e Greshake, la materia non può essere interpretata, secondo il primo, esclusivamente quale presente (interiorizzata) nell'uomo. Tale materialità perde il suo carattere dell'essere e come tale non subisce il compimento. Non si è voluto determinare il modo in cui la materia parteciperà al mondo rinnovato, ma si è evidenziato che essa ne avrebbe fatto parte.

Un altro fattore che dimostra la tendenza idealistica del concetto della resurrezione nella morte consiste nel rilievo del compimento del mondo e della storia nell'uomo e tramite l'uomo. Il tema si colloca molto vicino alla questione del compimento della materia ed esprime la centralità della soggettività nell'interpretazione del compimento escatologico. Il mondo si compie come presente nel soggetto.

Oltre a ciò, anche se entrambi le parti, in base alle loro impostazioni, riconoscono nello stato dopo la morte l'esistenza della mancanza a livello relazionale, per il

[6] Gli unici autori che si avvicinano all'esplicita conclusione del genere sono A. Ziegenaus e K. Koch che nella polemica fanno riferimento alla *res cogitans* e *res extensa* di Cartesio, quindi all'impostazione idealistica (si veda Cap. IV, 2.3.3).

lato tradizionale questo fattore non permette di parlare della pienezza totale, con la quale viene identificata la resurrezione dei morti. Dal punto di vista del realismo filosofico la resurrezione nella morte non può non essere considerata come riduttiva. Credo che in questa chiave vada letto il documento della CDF, volto tra l'altro contro un riduzionismo escatologico che vuole condurre il significato dei cosiddetti eventi escatologici alla dimensione dell'individuo. Questo comporta, come conseguenza, la sopravvalutazione della dimensione individuale nell'escatologia.

In questa prospettiva va anche inteso l'accento posto sul termine anima. Oggi, quando nessuno nega che la realtà descritta come l'anima preserva pienamente l'identità della persona, anzi, è la stessa persona, questo concetto ha una sua logica all'interno dell'impostazione tradizionale. Nella filosofia la nozione di *anima separata* era legata ad una carenza ontologica. La parte tradizionale, conseguente nei confronti dei suoi presupposti filosofici, parlando dell'anima vuole mostrare questa mancanza. La mancanza dei rapporti che costituiscono la piena identità dell'uomo, è anche un'assenza di carattere ontologico. Se la resurrezione dei morti significa la pienezza definitiva, essa si compie solo alla fine dei tempi. L'uomo, l'essere corporeo-spirituale, si realizza attraverso la sua corporeità a cui appartengono i rapporti con gli altri. Quindi anche a livello escatologico il pieno compimento è sempre legato alla pienezza dei rapporti. Inoltre, il compimento di tutto non è soltanto la somma dei singoli compimenti. E' una nuova realtà creata da Dio. Essa dipende dalla sua ultima parola sopra la storia e sopra la creazione. In questo senso l'uomo dopo la morte aspetta non soltanto il compimento dei suoi rapporti (cosa che di nuovo ci fermerebbe a livello individuale), ma il compimento di tutta la realtà[7].

2. La soluzione basata sulla reinterpretazione della temporalità – alcune domande ed osservazioni

Tutto quello che è stato detto a proposito delle ragioni della reinterpretazione del concetto dello stato intermedio in base ai postulati antropologici, è applicabile anche alla soluzione che elimina totalmente tale stato, basandosi sulla soluzione riguardante il tempo. La ricerca di un espediente unitario, che permetterebbe l'elaborazione di un modello, che eviti le aporie affrontate dall'interpretazione dell'*intermedium* escatologico, ha trovato la risoluzione nella proposta del salto

[7] «[…] il complesso non coincide semplicemente con la somma estrinseca delle storie individuali». K. RAHNER, «Compimento immanente e trascendente del mondo», 670.

temporale. Essa lega la morte dell'individuo alla resurrezione universale della fine dei tempi.

A differenza della soluzione basata strettamente sull'antropologia[8] (con varie sfumature), in questa soluzione viene reinterpretata la dimensione del tempo. La proposta lascia la possibilità (sebbene non sempre sfruttata dai sostenitori) di mantenere i postulati dell'interpretazione classica (realistica) della resurrezione dei morti, della fine del mondo e della parusia. Oltre a ciò, come proposta è una soluzione molto attraente, servendosi del livello dell'astrazione assai avanzato. Tuttavia è proprio il grado d'astrazione la ragione delle domande rivolte nei confronti di questa tesi. Non perché l'astrazione stessa sia qualcosa di negativo, ma poiché dai presupposti ammessi scaturiscono degli interrogativi ai quali va data una risposta.

Nel contesto del dibattito sullo stato intermedio, intrinsecamente legato all'oggetto della speranza cristiana, secondo il mio parere vanno evidenziate alcune questioni di carattere teologico e logico.

La prima riguarda la *communio sanctorum*, la quale richiede una certa contemporaneità delle due parti che si trovano nella comunione per poter parlare dell'intercomunicazione[9]. Seguendo la logica interna della proposta, si può immaginare, che tutte le preghiere di suffragio dette durante la storia per un defunto raggiungono il loro scopo, pervenendo all'uomo nel momento del suo incontro con il Cristo alla fine dei tempi (il quale ha luogo dall'altra parte dell'evento della morte). Se si ammette il purgatorio come l'istante dell'incontro con Cristo, tale soluzione non crea problemi. La domanda comunque riguarda un altro aspetto della situazione. Difficile, se non impossibile, sarebbe immaginare la preghiera dell'intercessione per coloro che sono rimasti nella storia da parte dei defunti[10]. Tale preghiera è questionabile, dato che chi muore raggiunge il momento in cui la storia è finita, compiuta. Il momento della morte è il momento della resurrezione della fine dei tempi. Non esiste alcun soggetto nei confronti del quale una preghiera del genere sarebbe giustificata.

Ne scaturisce una successiva domanda: la richiesta dell'intercessione da parte dei vivi[11]. Tale domanda è direttamente legata ad un'altra riguardante una questione più generica: dove si trovano i nostri defunti?

[8] In un senso più ampio la soluzione legata alla temporalità è anche di carattere antropologico, dato che riguarda il modo di sperimentare il tempo dall'uomo.

[9] Si veda anche W. BREUNING, «Comunione dei santi», 496.500.

[10] «L'unione quindi di quelli che sono ancora in cammino coi fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata; anzi secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dallo scambio dei beni spirituali. A causa infatti della loro più intima unione con Cristo, gli abitanti del cielo rinsaldano tutta la Chiesa nella santità, nobilitano il culto che essa rende a Dio qui in terra e in molteplici maniere contribuiscono ad una più ampia edificazione. Ammessi nella patria e presenti al Signore per mezzo di lui, con lui e in lui non cessano di intercedere per noi presso il Padre […]». LG 49.

[11] «E' quindi sommamente giusto che amiamo questi amici e coeredi di Gesù Cristo, che sono anche i nostri fratelli e insigni benefattori, e che per essi rendiamo le dovute grazie a Dio, rivolgiamo

Se analizziamo la questione da parte di coloro che rimangono nella storia dopo la morte di una persona, la domanda riguardante il dove dei defunti resta senza risposta[12].

D'una parte dobbiamo riconoscere, come postula Lohfink e altri, l'infondatezza delle obiezioni, sollevate dagli oppositori della suddetta soluzione, che parlano del pericolo di un parallelismo di due mondi: compiuto e incompiuto. Dal punto di vista dei vivi, cioè dei partecipanti della storia, non è possibile parlare di un «là», un «altrove», dove parallelamente il mondo è già compiuto, insieme a tutta la storia. Non si può dire (sempre dal punto di vista dei vivi), che il defunto morendo giunge alla storia compiuta. Tale storia compiuta, per chi vive nel mondo, realmente non esiste ancora. I sostenitori del salto temporale non vogliono negare il realismo della storia e tale negazione, come conseguenza, sembra non scaturire dalle loro riflessioni. La storia che si svolge è vera e il compimento la riguarda tutta quanta fino al momento della sua fine[13]. Tuttavia, di conseguenza, utilizzando la terminologia non-teologica si dovrebbe constatare che il cielo «sopra di noi» è ancora vuoto. Sono le conclusioni che rovesciano molti aspetti della dottrina cristiana.

Ovviamente il livello dell'astrazione non consente di rappresentare il modello in modo adeguato. Se si afferma che il momento della morte è allo stesso tempo il momento della convergenza di tutte le morti e resurrezioni individuali, lo si fa descrivendo la situazione come viene sperimentata da chi muore o da chi accompagnerebbe il morente nell'aldilà. Ma è soltanto un modo di descrizione. Solo un autore che intende descrivere la vita, la morte e l'esperienza in un «dopo» di essa può farsi testimone contemporaneo di ciò che viene sperimentato dal defunto. Tale descrizione non può tuttavia creare le conclusioni di un parallelismo tra l'aldiquà e l'aldilà inteso come l'assoluto «dopo-la-storia».

Il grado di pensiero astratto adoperato nella proposta comporta nondimeno delle ulteriori difficoltà logiche. Se la possibilità della descrizione di ciò che viene sperimentato dall'uomo dopo la morte è solo una convenzione letteraria, e dal punto di vista umano in realtà non esiste alcun parallelismo, alcun punto comune

loro supplici invocazioni e ricorriamo alle loro preghiere a al loro potente aiuto per impetrare grazie da Dio». LG 50.

[12] Nella letteratura ho trovato un solo autore che ha sollevato la questione: A. Althaus, *Die letzten Dinge*, 159. Tuttavia l'autore è rappresentante della suddetta soluzione e non vede nella questione una contraddizione. Una simile domanda è presente anche in C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 176, anche se questi non precisa se si tratta del problema di cui parliamo.

La domanda in tale contesto riguarda anche la fondatezza del parlare della nostra partecipazione alla liturgia della Chiesa: «La nostra unione poi con la Chiesa celeste si attua in maniera nobilissima, poiché specialmente nella sacra liturgia […], quando celebriamo il sacrificio eucaristico, ci uniamo in sommo grado al culto della Chiesa celeste, comunicando con essa […]». LG 50.

[13] La questione della possibilità dell'esistenza della storia infinita (Lohfink) è in questo momento secondaria, dato che si ammette una fine trascendente della storia, che di seguito permette di parlare del suo compimento, anche se l'autore non risponde come tale compimento è possibile.

tra l'aldiquà e l'aldilà, tra l'«oggi» e il «domani» (nel senso che questo domani può iniziare quando finisce l'oggi e non prima), si può chiedere se non v'è una realtà che ciononostante abbraccerebbe sia la storia che ancora continua sia la storia compiuta. L'unica risposta è che Dio è colui che ingloba la totalità della realtà. Se si accentua che l'uomo nella morte entra nello stato della pienezza escatologica, in cui tutta la storia è già compiuta, allora è solo Dio il «punto comune» per chi muore e per chi ancora rimane nel mezzo della storia; è il «testimone» dei due ordini: della storia «in corso» e della stessa storia compiuta. Solo qui si può intravedere una contraddizione assai profonda. In tale caso appare il pericolo di dover affrontare la situazione della doppia relazione: da un lato Dio è in rapporto con me in quanto partecipe della storia, dall'altro vede me quale partecipe della storia finita, compiuta e trasfigurata.

Non era affatto l'intenzione dei sostenitori di questa soluzione far apparire simili conseguenze, ma esse ci sono. Non volendo entrare nell'argomento del rapporto Dio – storia, si deve constatare che la soluzione basata alla reinterpretazione del concetto di tempo è legata a delle difficoltà logiche. Anche se tutti i modi di rappresentare la realtà del genere hanno soltanto il carattere approssimativo, essendo modelli, si può porre la domanda dove si trovano i limiti del paradosso nell'escatologia[14].

Quanto alla questione del tempo, importanti sembrano le conclusioni di molti partecipanti alla discussione sul carattere della temporalità sperimentata dall'uomo dopo la morte. Sembra che non sia possibile stabilire una definizione positiva del tempo quale esperienza dell'uomo nell'aldilà. Tuttavia c'è una convergenza, almeno generale, riguardo il carattere di tale temporalità. L'eternità in cui l'uomo partecipa scaturisce dal tempo vissuto essendone il frutto. Dopo la morte l'uomo entra nella situazione della definitività permanente[15], ma questa è collegata con una categoria di tempo. Anche in questo campo è visibile un'impronta del pensiero soggettivo e storico. La comprensione del tempo trasfigurato di Lohfink va incontro ai postulati antropologici che esigono il rilievo dell'aspetto del compimento. In realtà la sua descrizione dello stato temporale dopo la morte non dimostra una decisiva differenza rispetto ad un'altra proposta: quella della *Memoria-Zeit* di Ratzinger. La diversità consiste nel modo di trovarsi nel tempo trasfigurato

[14] Si può anche chiedere ad esempio, qual è il significato della formula «eterno oggi». Se essa significa che nell'aldilà il tutto è da sempre compiuto, come quindi tale stato si riferisce alla questione del salto temporale che marchia un nuovo inizio anche a livello della coscienza (sono risorto adesso, dietro di me la storia è conclusa e finita). Sembra tuttavia che il pensiero atemporale (che parla del salto temporale), si concentri non tanto sulle conseguenze logiche dell'«eterno oggi», ma piuttosto sul salto stesso, il quale permette di evitare la necessità di parlare dello stato intermedio. Parlando dell'«eterno oggi» si vuole sottolineare l'invariabilità dello stato e non la sua eternità nel senso della mancanza degli inizi.

[15] Cf. S. Ubbiali, «L'evento e il definitivo», 518.

(salto temporale rispetto ad una certa continuità) e nel rapporto con la storia immediatamente dopo la morte (il rapporto con l'insieme della storia nel momento della resurrezione finale rispetto ad una certa con-temporaneità). Le differenze non sono così importanti quando analizziamo la proposta di Ratzinger dal punto di vista della situazione dopo la fine dei tempi. Sia nella soluzione di Lohfink che nella proposta di Ratzinger si accentua che la temporalità sperimentata dall'uomo è il frutto del tempo storico. In entrambi le situazioni l'eternità è la totalità della vita dell'uomo, realizzata liberamente. L'uomo sperimenta la totalità del suo tempo e del tempo del mondo. Ambedue in modo univoco concretizzano una distinzione tra l'esistenza dopo la morte e la pura eternità che caratterizza Dio.

3. Verso un dinamismo nell'escatologia

La discussione legata allo stato intermedio, accanto all'analisi della tematica direttamente riguardante la questione, ha anche dimostrato l'indole dinamica della realtà escatologica. Il dinamismo è visibile a livello del carattere relazionale dell'uomo, carattere che dopo la morte dimostra la crescita dei rapporti, la loro graduale ricostruzione. Nonostante le divergenze nella comprensione dello stato susseguente la morte, viene posto in rilievo un graduale completarsi della realtà. Anche nelle riflessioni riguardanti il tempo, esso non viene concepito in un modo statico. Il tempo può significare l'attesa (lo stato intermedio); può anche essere legato ad un costante movimento interno (*Memoria-Zeit*); oppure il suo dinamismo si esprime nell'essere immersi nella totalità del tempo storico compiuto che «fluisce» in varie direzioni scoprendo davanti al soggetto la totalità del suo contenuto (*Verklärte Zeit* di Lohfink).

Il dinamismo può anche divenire un suggerimento legato alla comprensione della natura dello stato intermedio, il che almeno parzialmente potrebbe aiutare a risolvere alcuni contrasti presenti durante il dibattito.

In base alla controversia contemporanea, si deve constatare che è la resurrezione dei morti il concetto cruciale, intorno al quale si svolge la discussione. L'importanza del dibattito consiste nel fatto che essa, la risurrezione, non è soltanto una verità della fede, ma è soprattutto il fondamento della speranza dei fedeli riguardo la vita dopo la morte[16]. Indubbiamente sin dall'inizio tutta la tradizione della Chiesa pone l'accento sul fatto della futura resurrezione. Ciò è evidente non soltanto nei testi neotestamentari, ma trova la sua piena conferma e continuazione

[16] «Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum. Illa credentes sumus; hoc credere veritas cogit ». TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, 1,1 (PL 2,795).

nelle professioni di fede della Chiesa primitiva. La Chiesa non ha mai risolto la questione del cosiddetto aumento della felicità legato alla resurrezione corporea. La formulazione dogmatica del 1336 non lascia molto spazio in proposito, parlando della situazione in cui le anime «prima della riassunzione dei loro corpi […] vedono l'essenza divina; […] e coloro che così vedono godono pienamente della stessa essenza divina, e così in forza di tale visione e godimento, le anime di coloro che sono ormai morti sono veramente beate e hanno la vita e la pace»[17].

Quanto al dinamismo sopramenzionato, esso può suggerire la percezione della resurrezione dei morti in modo dinamico.

Importante in questo contesto è la tendenza di comprendere la resurrezione come il compimento a livello dei rapporti. Il momento finale è sicuramente il momento della pienezza. Ciononostante tale compimento può avere anche un carattere graduale: viene costituito dal crescente avvicinarsi verso il Cristo risorto in cui si trova anche la nostra resurrezione. La resurrezione dei morti potrebbe essere concepita in modo progressivo; come una realtà pluridimensionale. Con la riserva che la visione dinamica dell'escatologia deve rimanere sempre a livello della proposta, dato che non ci sono sufficienti dati positivi che possano in modo univoco risolvere la questione della consapevolezza dell'uomo dopo la morte. Il punto di vista per noi è sempre quello della nostra coscienza legata alla storia e alla successione degli eventi scaturente dal percorre del tempo che conosciamo[18].

3.1 *Il dinamismo legato al battesimo e la vita di fede*

G. Gozzelino fa notare che il fatto stesso dell'avvio della vita ci lega alla resurrezione, essendo il vincolo nativo con il Cristo il quale è la caparra della futura glorificazione[19]. Questo legame si rende visibile mediante il battesimo, sviluppandosi ulteriormente attraverso i sacramenti ricevuti. Si compie con la morte e si totalizza nella resurrezione della fine dei tempi[20].

[17] DH 1000.

[18] A una grande cautela per quanto riguarda l'approccio alle questioni escatologiche chiama H.U. v. BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 37-38: «Ma si comprende facilmente che quel settore di teologia dove sono raggiunti e valicati i limiti dell'universo spazio-temporale, dove l'uomo nella morte e l'universo nella sua fine si dissolvono nei loro elementi, dove passa il cielo e la terra, dove la storia è interrotta e riportata con il suo raccolto nei granai eterni, dove la creatura è giudicata e introdotta in Dio in uno stato definitivo, questo settore deve essere esaminato per stabilire se non sono state introdotte abusivamente delle rappresentazioni sensibili, delle ipotesi scientifiche o altro che potrebbero pur aiutare a raggiungere questa o quella verità, ma che tradiscono ben presto il loro carattere provvisorio».

[19] G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 338 parla dell'«esistenziale cristico».

[20] Cf. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 338-339. Si veda ID., *Lineamenti di escatologia*, 61-62.

Inoltre, nel Nuovo Testamento il concetto di resurrezione dei morti si riferisce tra l'altro ad un risuscitamento avvenente tramite il battesimo. «Svegliati, o tu che dormi, déstati dai morti e Cristo ti illuminerà» (Ef 5,14). V'è anche un aspetto presentista dell'escatologia paolina che constata che «da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo» (Ef 2,5); «Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio» (Col 2,12). La vita con Cristo è la nuova creazione (Rm 6,4). Nella teologia di Paolo la vita cristiana è la comunione con il Cristo morto e risorto. La stessa escatologia presentista parla non soltanto della co-resurrezione con il Cristo, ma anche della partecipazione della sua gloria: «Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi in Cristo Gesù» (Ef 2, 6-7)[21].

Da ricordare in questo luogo è il punto di vista del quarto vangelo, che anche parla del possesso presente della vita eterna: «In verità, in verità vi dico: è venuto il momento, ed è questo, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno» (Gv 5,25). Benché nel vangelo di Giovanni sia presente anche il motivo della resurrezione della fine dei tempi («Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» 6,44; anche vv.39.54), la dimensione della resurrezione non legata letteralmente all'ultimo giorno è molto forte, cosa che si esprime mediante il racconto del risuscitamento di Lazzaro, concluso da Gesù con le parole: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno» (Gv 11, 25-26)[22].

3.2 *Il dinamismo nella ed oltre la morte*

Si può parlare anche di un dinamismo dopo la morte. La morte disgiunge l'uomo dai suoi rapporti, dal mondo, dalla storia. Ma la stessa significa la pienezza ritrovata nel Cristo. Il rapporto iniziato nel battesimo, continuato attraverso la vita della fede e mediante i sacramenti, gradualmente cresce trovando la sua compiutezza nel momento della morte[23]. Dopo, progressivamente, matura anche l'ambito

[21] Cf. J. Kremmer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», 13.137-140. Si veda anche H. Kessler, «Die Auferstehung Jesu Christi », 70-74.

[22] Cf. J. Kremmer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», 143-145; A. Casalengo, «Tempo e momento escatologico», 187-190.

[23] La logica presentata sopra, che trova il punto d'avvio al battesimo per culminare nella resurrezione, viene riassunta da S. Zedda: «Sicché l'escatologia generale, la creazione dell'umanità nuova, perfetta in Cristo, si realizza progressivamente nell'escatologia individuale, nell'inizio di

degli altri rapporti dell'uomo: i fratelli che abbandonano la dimensione della storia giungono alla stessa comunità del Corpo del Cristo. I loro legami reciproci non solo riacquistano lo stato previo, ma si trasformano e si aprono sempre di più alla totalità della realtà, che gradualmente cresce fino all'ultimo giorno. Se la resurrezione significa la pienezza, tra l'altro dei rapporti interpersonali, non si può negare che questo aspetto inizia nella morte. Esso non è ancora la resurrezione nel senso pieno, nondimeno ha delle caratteristiche comuni con ciò che la teologia denomina resurrezione.

Merita attenzione la riflessione di P. Schoonenberg, secondo la quale la vita nell'aldilà, pur essendo lo stato del compimento, non esclude un'ulteriore crescita in quanto derivato della natura temporale dell'uomo (la quale richiede un prima e un dopo). Pertanto anche lo stato intermedio lo si può descrivere come lo stato della crescita. Essa risulta dall'attesa del graduale compimento del numero dei fratelli. E' una crescita legata ad un nuovo concetto di corporeità: non biologica, ma intesa in senso antropologico[24] come «la crescente comunione con il tutto»[25].

Inoltre, se il giudizio universale può essere concepito, tra l'altro, come la somma dei giudizi particolari, che sempre di nuovo descrivono la situazione dell'uomo di fronte a coloro che entrano nell'*eschaton*, sicché solo la fine del processo designa il posto definitivo dell'uomo[26], è possibile che egli ampli sempre di più le sue relazioni con gli altri fino al momento finale.

3.3 *L'aspetto dinamico della resurrezione personale*

La risurrezione dei morti può essere considerata come una realtà complessa. Non la si può restringere né esclusivamente alla dimensione antropologica, che consiste nella continuità della piena identità della persona, neppure si può limita-

morte al battesimo, nella morte di ogni giorno, nella morte fisica: a questa morte progressiva corrisponde una vita progressiva: un inizio di vita al battesimo, una vita sempre più intensa durante "la vita della carne", uno sbocciare pieno di vita dopo la morte nello stato intermedio col rimanere presso Cristo e già nella visione di Dio, una comunicazione di vita anche al corpo con la risurrezione e con l'ammissione di tutto, anima e corpo alla gloria di Dio, quando egli sarà "tutto in tutti" (cf. 1Cor 15,28)». S. Zedda, *L'escatologia biblica*, II, 245.

[24] Cf. P. Schoonenberg, «Credo nella vita eterna», 126-127.

[25] P. Schoonenberg, «Credo nella vita eterna», 127.

[26] Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 200: «Benché nella morte, col concludersi della sua vita terrena, la vita dell'uomo sia decisa in quanto egli viene ora giudicato e si compie il suo destino, tuttavia il suo posto definitivo potrà essergli assegnato soltanto allorquando tutto l'organismo sarà perfezionato e l'intera storia sarà vissuta e sofferta fino in fondo. Per cui il conglobamento del tutto è pure un atto che lo riguarda personalmente e che solo consente il definitivo giudizio universale, nel quale il singolo sarà giudicato nel tutto e gli sarà assegnato il posto giusto che può ottenere soltanto nel tutto».

re il suo contenuto alla dimensione materiale. Il dinamismo della resurrezione scaturisce dal legame con la resurrezione di Cristo.

Interessanti sono le considerazioni che parlano della resurrezione di Cristo e di quella nostra come un solo e medesimo avvenimento. Come sottolinea H. Schwantes, in 1Cor 15 la resurrezione del Cristo non è il singolo caso. Essa è l'inizio di un evento universale. Il Cristo è rappresentante di tutta l'umanità. La sua resurrezione delinea l'inizio del tempo della resurrezione che è già in atto. Anche se Paolo parla della resurrezione del Cristo come dell'evento passato e della resurrezione dei fedeli come dell'evento appartenente al futuro, tale punto di vista dipende dalla prospettiva di chi si trova all'interno del tempo della resurrezione e percepisce l'inizio del processo e la sua conclusione come due punti distinti, opposti. Eppure, in tale situazione Paolo, mediante il situare insieme le affermazioni riguardanti la resurrezione di Cristo e quella dei fedeli, praticamente parla dello stesso evento[27].

Parlando dell'aspetto dinamico della resurrezione si può prendere in considerazione anche la dimensione dell'esperienza umana. Se una parte della teologia cattolica, seguendo Rahner, sottolinea che muore l'uomo nella sua interezza, tale affermazione non è lontana da ciò che osserva chi è testimone esterno dell'evento della morte. Chi rimane perde il contatto con il defunto. La morte è il termine della vita. D'altronde, il moribondo sente il suo depotenziamento, l'indebolimento fisico e psichico che precede la morte. Di seguito nella morte cessano di esistere tutti i rapporti, sperimentati da lui in modo sensibile. La morte è il punto critico, non paragonabile con alcuna esperienza del passato. E' il momento in cui in modo drammatico viene minato il fondamento di tutto ciò che la persona è. Per questi motivi il momento della morte potrebbe essere inteso come il momento di un certo risuscitamento, anche se non inteso in senso materiale. Ciò che viene risuscitato è l'uomo con il suo rapporto verso il mondo, con il contesto della sua vita,

[27] Cf. H. SCHWANTES, *Schöpfung der Endzeit*, 88-91. «Auferweckung ist immer die Einheit von dem Ereignis, das Jesus betrifft, und jenem, das die Gläubigen angeht – ist also die Summe von bereits Vergangenem und noch Zukünftigen, niemals aber Faktum reiner Vergangenheit, das mit an sich schon abgeschlossen wäre, niemals ebenso Geschehen nur in der Zukunft, das also nicht begonnen hätte. Sondern Auferweckung ist bereits eröffnetes Gotteshandeln, das seinen sichtbaren Beginn in der Erweckung Jesu Christi aus den Toten schon gefunden hat und nun zustrebt auf die Lebendigmachung aller Gläubigen, seinem eigentlichen Endziel nach dem Heilsplan Gottes. Vom Standpunkt des in ihren Ablauf mitten hineingestellten Zeugen in der Tat ein noch andauerndes Geschehen, unabgeschlossen, der Erfüllung noch harrend – *resurrectio continua*, fortlaufende Schöpfung». *Ibid*., 91.

«Daß die Jünger bei ihrer Osterverkündigung die apokalyptisch-pharisäische Kategorie der endzeitlichen Auferstehung der (vielen!) Toten verwandten und sie – paradox genug angesichts der noch weiterlaufenden Zeit und noch nicht erfolgender allgemeiner Tortenerstehung – zunächst singulär auf einen Einzelnen anwandten, daß sie also nicht die durchaus vorhandene und für einen einzelnen "passendere" Kategorie der Entrückung (vgl. Ps 49; 73) oder Aufnahme in den Himmel gebrauchten, ist theologisch in höchstem Maße bedeutungsvoll». H. KESSLER, «Die Auferstehung Jesu Christi», 65. Si veda *Ibid*., 65-69.

con le relazioni verso gli altri. Non si può prescindere dal fatto che almeno a livello della speranza possiamo dire che la morte è il risuscitamento ad un'altra vita. Il *mysterium mortis* costituisce per l'uomo il passaggio pasquale dalla morte alla vita. Esso non solo è parallelo alla morte e resurrezione di Gesù, ma è la partecipazione nella morte del Cristo e nella sua resurrezione. In questo senso la morte significa anche ottenere la vita. La lunghissima tradizione teologica, nonché molto numerosi teologi contemporanei, ascrivono la sopravvivenza dopo la morte all'immortalità dell'anima. Tale affermazione non è contraddittoria rispetto alla morte intesa come una sorte di risuscitamento. Quest'ultima può essere considerata come l'altro lato della medesima impostazione. Il risuscitamento rileva la morte come il momento in cui viene «sperimentata» la grazia di Dio, il quale rimane fedele alla sua creatura concedendole la vita immortale. Tale pensiero sembra del tutto conciliabile con l'idea dell'immortalità dell'anima. Questa, essendo il frutto dell'atto della creazione e del rapporto della creatura con il suo creatore, è la garanzia da parte di Dio, che la morte non significa l'ultima parola, ma che egli mantiene il dialogo con l'uomo anche oltre la soglia della morte. Il dono dell'immortalità concesso all'atto creatore si manifesta nella morte. Se la resurrezione nel suo significato teologico è tra l'altro il superamento della morte nel senso ampio, si può dire che a livello individuale tale superamento avviene nella morte fisica. Nella morte l'uomo sperimenta che Dio mantiene la sua promessa e continua il suo dialogo portando l'uomo verso la vita eterna[28].

Si deve sottolineare che il risuscitamento inteso in questo modo va distinto da quello che viene descritto attraverso «la resurrezione dei morti», la quale significa il compimento universale e finale di tutti gli uomini in legame alla dimensione cosmica e materiale.

3.4 *La parusia intesa in modo progressivo*

La resurrezione è inseparabilmente collegata alla parusia. Il Nuovo Testamento colloca la parusia alla fine dei tempi come l'evento conclusivo della storia. Tuttavia il concetto di parusia non è sempre univoco. Nell'Apocalisse, benché appartenga al genere letterario dove l'idea del passaggio tra due eoni viene note-

[28] «Der Auferweckungsglaube ist kein Zusatz zum Gottesglauben; er ist geradezu die Radikalisierung des Gottesglaubens, die Nagelprobe, die der Gottesglaube zu bestehen hat. Warum? [...] Weil ich diesem Gott alles, eben auch das Allerletzte, den Sieg über den Tod, zutraue. Weil ich vernünftigerweise darauf vertraue, daß der allmächtige Schöpfer, der aus dem Nichts ins Sein ruft, auch aus dem Tod ins Leben zu rufen vermag. Weil ich dem Schöpfer und Erhalter des Kosmos und des Menschen zutraue, daß er auch im Sterben über die Grenzen alles bislang Erfahrenen hinaus noch ein Wort mehr zu sagen hat; daß ihm wie das erste so auch das letzte Wort gehört, daß er wie der Gott des Anfangs so auch der Gott des Endes ist: Alpha und Omega». H. KÜNG, *Ewiges Leben?*, 149-150.

volmente accentuata, è suggerito un particolare modo della comprensione della parusia. Il libro non contiene alcuna descrizione dell'evento stesso. Non esiste una scena che rappresenti la parusia. La chiave della comprensione della stessa si trova nel titolo cristologico ο ερχόμενος. Il termine fa parte dell'espressione ο ων και ην και ο ερχόμενος[29]. E' il titolo di Dio legato all'interpretazione del nome Jahve di Es 3,14. Nondimeno l'ultimo elemento è la trasposizione a Cristo della parte del nome[30]. Nell'Antico Testamento la promessa legata al nome rivelato di Dio indicava, che Dio era il salvatore di Israele, ma anche dimostrava che questa promessa avrebbe trovato il suo compimento nel «veniente» Dio del futuro. L'autore dell'Apocalisse intende questa venuta in modo dinamico. Inoltre, colui che viene non è più il Dio dell'Antico Testamento, ma il glorioso Signore nominato ο ερχόμενος in sintonia alle promesse έρχομαι (Ap 16,15; 22,12.20) e alla chiamata έρχου (Ap 6,1-7; 22,17.20). Questo nome è anche la risposta all'entusiastica chiamata escatologica μαρανα θα. Oltre a ciò, la venuta si riferisce al Cristo, perché, come risulta dal contesto di tutto il libro, è lui che interviene nella storia mediante le singole venute (cf. Ap 2,5.16.25; 3,3.11.20), finché non verrà per l'ultima volta. Esse preparano la sua venuta definitiva, che può essere intesa anche come la fine degli interventi di cui parla il libro. L'autore dell'Apocalisse si serve di un'ampliata e dinamica concezione di parusia. Essa è l'evento che si caratterizza di una dinamica progressiva e si realizza gradualmente. Il Cristo viene continuamente. Il titolo ο ερχόμενος riveste il significato «colui che viene costantemente»[31]. La parusia è il rivelarsi del Cristo che ha vinto la lotta decisiva della fine dei

[29] Si paragonino i frammenti dove appare il termine: «[…] grazia a voi e la pace da Colui che è, che era e che viene […]» (1,4); «Io sono l'Alfa e l'Omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene, l'onnipotente» (1,8); «[…] Santo, santo, santo il Signore Dio, l'Onnipotente, Colui che era, che è e che viene», (4,8). Nelle scene che hanno luogo, come suggerisce il contesto, dopo la parusia il titolo compare nella forma abbreviata: «Noi ti rendiamo grazie, Signore Dio onnipotente, che sei e che eri […]» (11,17); «Sei giusto, tu che sei e che eri […]» (16,5).

[30] Cf. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej* (Apposizioni alla cristolologia biblica), 144. Si tratta soprattutto delle formule tipo: «Sono colui è che era e che sarà». La conclusione sulla trasposizione proviene dall'osservazione che nell'Apocalisse è solo il Cristo che viene. Si veda anche E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, 110; M. Orsatti, «Il tempo nell'Apocalisse», 59.73.

Quanto all'analisi del titolo insieme all'approfondimento teologico si vedano: U. Vanni, «Gli apporti specifici dell'analisi letteraria», 321-322; Id., «Un esempio di dialogo liturgico»; A. Casalengo, ed., *Tempo ed eternità*, 381-382; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (L'escatologia biblica del Nuovo Testamento), 21-22.62-63.

[31] Cf. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (L'escatologia biblica del Nuovo Testamento), 233. Si veda anche U. Vanni, *L'Apocalisse*, 305-332. «Considerata a partire dagli uomini, la resurrezione del Cristo, che costituisce un unico mistero escatologico insieme alla venuta suprema, si stempera, per così dire, nel corso della storia. Tutto quello che il Cristo ha cominciato e compiuto non si realizza che a poco a poco, per aver poi la sua esplosione finale l'ultimo giorno. […] Ne consegue che ogni singolo fedele fa sin da quaggiù l'esperienza della parusia, per il fatto della sua unione battesimale al Cristo risuscitato». R. Koch, «L'escatologia nella teologia cattolica contemporanea», 682-683.

tempi ed entra nella storia per introdurre la sua signoria e dominio nell'«oggi» del mondo e della Chiesa. Tutte le sue venute durante la storia sono parte della parusia definitiva, la quale si compirà alla fine dei tempi[32].

L'Apocalisse considera la Chiesa in modo sincronico: essa si trova allo stesso tempo in terra e in cielo. Queste due realtà solo apparentemente distano nello spazio e nel tempo. In realtà si sviluppano contemporaneamente, dipendono da sé reciprocamente, compiendosi a vicenda, fino all'ultimo giorno[33].

[32] Cf. K.P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, 172. Si paragoni la preghiera di K. Rahner: «[…] Du bist noch immer im Kommen, und dein Erscheinen in der Knechtsgestalt ist der Anfang deines Kommens zur Erlösung von der Knechtschaft, die du annahmst. Wege, die du gehst, haben ein Ende, Engen, in die du eingehst, werden weit, das Kreuz, das du trägst, wird zum Zeichen des Sieges. Du bist eigentlich nicht gekommen, du bist noch am Kommen: Von deiner Menschenwerdung bis zur Vollendung dieser Zeit ist nur ein Augenblick – und wenn auch Jahrtausende durch ihn hindurchgehen, um, von dir gesegnet, ein Teilchen dieses Augenblickes zu werden -, der eine Augenblick deiner einen Tat, die in deinem Menschenleben und seinem Geschick uns alle und unser ganzes Schicksal ergreift und uns heimholt in die ewigen Weiten des Lebens Gottes. Weil du zu dieser deiner letzten Tat in deiner Schöpfung angehoben hast, darum kann im letzten nichts Neues in dieser Zeit sich mehr ereignen, sondern stehen im tiefsten Grund der Dinge schon jetzt alle Zeiten still, […] ist nur noch eine Zeit in dieser Welt: dein Advent. Und wenn dieser letzte Tag zu Ende geht, ist keine Zeit mehr, sondern du in deiner Ewigkeit. Wenn die Taten zeitigen, und nicht die Zeit die Dinge und die Wirklichkeiten dauern macht, wenn nur eine neue Wirklichkeit eine neue Zeit heraufführt, dann ist mit deiner Menschenwerdung eine neue und die letzte Zeit angebrochen. […] Man sagt du werdest wiederkommen. Das ist wahr. Aber es ist eigentlich kein "Wieder", da du in deinem Menschenwesen, das du ewig dir zu eigen nahmst, uns nie verlassen hast. Nur immer muß offenbar werden, daß du wirklich gekommen bist, daß das Herz aller Dinge schon jetzt verwandelt ist […]. Nur immer mehr mußt du kommen, nur immer mehr muß offenbar werden, was sich hineinverzehren, als sei die Endlichkeit nicht frei geworden, als du sie dir zum Leben nahmst. Siehe, du kommst. Das ist keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern Gegenwart, die nur noch sich selber erfüllt. Noch immer ist die eine Stunde deines Kommens, und wenn sie zu Ende ist, werden auch wir erfahren haben, daß du wirklich gekommen bist. Laß mich in dieser Stunde deines Kommens leben, damit ich in dir lebe, Gott, der da kommen soll! Amen». K. Rahner, *Gebete des Lebens*, 189-191.

[33] Cf. J. Szlaga, «Paruzja – zawód czy nadzieja pierwotnego Kościoła?» (La parusia – la delusione o la speranza della Chiesa primitiva?), 188. Si veda anche Id., «Apokaliptyczne "co ma nastąpić niebawem"» ("Le cose che devono presto accadere" dell'Apocalisse), 234.

In questo punto va sottolineato che la parusia intesa in modo dinamico secondo la proposta presentata sopra non si trova in contraddizione al postulato della CTI, secondo il quale la parusia non può essere compresa come un processo. La Commissione si riferisce, anche se non esplicitamente, alle proposte che considerano la parusia in modo progressivo che esclude l'evento finale. «[…] Nel Nuovo Testamento la parusia è un avvenimento concreto conclusivo della storia. Si esercita violenza sui suoi testi, quando si cerca di spiegare la parusia come avvenimento permanente, il quale non sarebbe nient'altro che l'incontro di ogni individuo, nella propria morte, con il Signore». CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 2.1.

4. Osservazioni finali

Gli argomenti espressi a favore della resurrezione nella morte, nonostante varie differenze e sfumature che questa teoria contiene, hanno dimostrato soprattutto il rilievo della posizione dell'uomo. Va notato uno spostamento degli accenti nell'escatologia a riguardo. L'uomo è considerato come il soggetto degli «eventi» escatologici. Non è più solo Dio che «pianifica» o «programma» gli *eschata* secondo un certo scenario. L'uomo non partecipa più ad un certo evento esterno preparato da Dio, ma sperimenta l'*eschaton* quale suo coautore. L'uomo stesso è l'evento escatologico racchiudendo nella propria morte il contenuto degli *eschata*. La morte diviene il momento antropologico: in essa l'uomo raggiunge la sua pienezza, là si compie la sua vita; allo stesso tempo nella morte viene anche racchiuso il momento cristologico dell'escatologia: il postulato del cristocentrismo e della sostituzione degli *eschata* con l'*Eschatos* trova la sua realizzazione nel momento della morte dell'uomo.

In corrispondenza ai postulati nuovi, molti teologi hanno reinterpretato la posizione tradizionale. Nonostante la condivisione dei molti postulati con l'altro lato del dibattito si possono evidenziare delle conclusioni diverse (la resurrezione alla fine dei tempi, la negazione del salto temporale).

La discussione non ha risolto il problema dello stato intermedio. Le proposte nuove, che si possono ricondurre al nome comune di resurrezione nella morte, hanno trovato una risposta negativa da parte di un grande numero di teologi. Anche se inizialmente la proposta della teoria della resurrezione nella morte trovò molti sostenitori tanto da sembrare la corrente prevalente nell'escatologia cattolica, gli ultimi due decenni sono parzialmente un ritorno alle reinterpretate posizioni tradizionali. In ogni caso non si può parlare di un consenso[34].

La questione rimane aperta, nel senso che non è stata chiusa la possibilità per la ricerca di una soluzione che in qualche modo eliminerebbe la tensione tra il compimento individuale ed universale, sebbene la probabilità del trovare nel prossimo futuro una proposta ammissibile per tutti sia molto diminuita. Sembra che la teologia debba accettare l'esistenza di questa tensione nell'escatologia. Tale posizione è in accordo con la formula dogmatica della *Benedictus Deus*, la quale nel testo stesso consente di interpretare il compimento escatologico servendosi dello schema di due fasi in modo letterale. Nonostante molti tentativi interpretativi rimane un *nihilominus*[35] che contrappone il compimento dell'individuo al compimento universale.

[34] I tentativi di un riassunto del dibattito: Ch. Schütz, «Eschatologische Kontroversen», 364-371; H. Verweyen, «Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie»; G. Greshake, «Auferstehung im Tod».

[35] Cf. DH 1002.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Roma
ad es.	ad esempio
al.	*alii* (cioè «altri»)
Ang	*Angelicum*, Roma
Anima	*Anima*, Olten
Anton	*Antonianum*, Roma
ATI	Associazione Teologica Italiana
AtK	*Ateneum Kapłanskie*, Włocławek
Aug	*Augustianum*, Roma
Bib	*Biblica*, Roma
cap.	capitolo
Cath	*Catholica*, Münster
CCC	*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992; testo tipico latino, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1992.
CDF	Congregazione per la Dottrina della Fede
cf.	confronta
CivCatt	*Civiltà Cattolica*, Roma
CollTh	*Collectanea Theologica*, Warszawa
Com	*Communio,* Milano
Com(Pl)	*Communio*, Poznań
Conc	*Concilium*, Brescia

Conc(D) — *Concilium*, Mainz
CrO — *Credere oggi*, Padova
CTI — Commissione Teologica Internazionale
DH — *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Denzinger, H. – Hünermann, P., Bologna 1995, 1996[2]; orig. tedesco, Freiburg i. Br. 1854, 1991[31].
DTI — *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I-IV, ed. F. Ardusso – *al*., Casale Monferrato 1977-1978
ecc. — eccetera
ed. — curatore; edizione
EE — *Estudios Ecclesiaticos*, Madrid
Ermen — *Ermeneutica*, Brescia
FKTh — *Forum Katholische Theologie*, Aschaffenburg
FS — *Franziskanische Studien*, Münster
FZPhTh — *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freibrg, Br.
Gr — *Gregorianum*, Roma
GS — *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (07.12.1965)
GuL — *Geist und Leben*, Würzburg
HerKorr — *Herder Korrespondenz*, Freiburg, Br.
HeyJ — *Heythrop Journal*, Oxford
Hochl — *Hochland*, Münster
HWPh — *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I-IX, ed. J. Ritter, Basel-Stuttgart 1971-1995.
Ibid. — ibidem (cioè «allo stesso posto»)
Id. — Idem (cioè «lo stesso»)
IDOC.I — *International Documentation on the Contemporary Church*, Roma
IKaZ — *Internationale katholische Zeitschrift*, Frankfurt, Br.
JThS — *Journal of Theological Studies*, Oxford
KatBl — *Katechetische Blätter*, München
LG — *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa (21.11.1964).
LThK — *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-XIV, ed. J. von Höfer – K. Rahner – M. Buchberger, Freiburg 1957-1968[2]
LV — *Lumiere et vie*, Lyon
Mar — *Marianum*, Roma
MThZ — *Münchener Theologische Zeitschrift*, München
n. — nota
NZSTh — *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Berlin

Not — *Notitiae*, Città del Vaticano
NRTh — *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain
num. — numero
NV — *Nova et Vetera*, Genève
Orien — *Orientierung*, Zürich
orig. — originale
p/pp — pagina/pagine
PAp — *I Padri Apostolici*, ed. e trad., A. Quacquarelli, Roma 1976
part. — particolarmente
p. es. — per esempio
PG — *Patrologiae cursus completus*. *Series graeca*, I-CLXI, ed. J.-P., Migne, Parisiis 1857-1866.
PhJ — *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda
PL — *Patrologiae cursus completus*. *Series latina*, I-CCXXI, ed. J.-P., Migne, Parisiis 1844-1864
PUG — Pontificia Università Gregoriana
RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków
RcatT — *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona
RCI — *Rivista del clero italiano*, Roma
RdT — *Rassegna di Teologia*, Roma
Reg — *Regno*, Bologna
Ren — *Renovatio*, Regensburg
REsT — *Rivista Espańola de Teologia*, Madrid
RiBl — *Rivista Biblica*, Roma
RSR — *Recherches de science religieuse*, Paris
RThom — *Revue Thomist*, Bruges
RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin
RTLu — *Rivista teologica di Lugano*, Lugano
s/ss — seguente/seguenti
SacDo — *Sacra Doctrina*, Bologna
Sal — *Salesianum*, Torino
Sap — *Sapienza*, Roma
ScC — *Scuola Cattolica*, Milano
Schol — *Scholastik*, Freiburg, Br.
SM — *Sacramentum mundi*. *Enciclopedia cattolica*, I-VIII, ed. K. Rahner, Brescia 1974-1977; orig. tedesco, *Sacramentum mundi*. *Theologisches Lexikon für die Praxis*, I-IV, Freiburg i. Br. 1967-1969.
StTh — *Studia Theologica*, Lund
StZ — *Stimmen der Zeit*, Freiburg, Br.
SzTh — K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I-XVI, Einsiedeln 1954-1984

ThAOO	*Thomae Aquinatis opera omnia*, ed R. Busa, I-VII, Gallarate 1980
ThG	*Theologie der Gegenwart*, Leipzig
ThGl	*Theologie und Glaube*, Paderborn
ThJb	*Theologisches Jahrbuch*, Leipzig
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Leipzig
Thom	*Thomist*, Washington
ThPh	*Theologie und Philosophie*, Freiburg, Br.
ThPQ	*Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz
ThQ	*Theologische Quartalschrift*, Tübingen
ThRv	*Theologische Revue*, Münster
ThZ	*Theologische Zeitschrift*, Wien
trad.	traduzione
TThZ	*Trier Theologische Zeitschrift*, Trier
Univ	*Universitas*, Stuttgart
US	*Una Sancta*, Meitingen
ViH	*Vivens Homo*, Bologna
vol./voll.	volume/volumi
VP	*Vita e pensiero*, Milano
WA	*D. Martin Luthers Werke*. *Kritische Gesamtausgabe*, I-LXVI, ed. M. Böhlau, Weimar 1883-1995.
WA Br	*D. Martin Luthers Werke*. *Briefwechsel*, I-XVIII, ed. M. Böhlau, Weimar 1930-1985.
WuW	*Wort und Wahrheit*, Wien
ZKTh	*Zeitschrift für katholische Theologie*, Wien
ZNKUL	*Zeszyty naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentlichte Wissenschaft*, Berlin
ZPhF	*Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen

Summary

The Question of the Intermediate State in the Catholic Theology 1962-1999

The question of the *intermedium* between death and the universal fulfilment caused many difficulties in the history of theology. This paradoxical situation found its confirmation in the dogmatic bull *Benedictus Deus* of 1336. After a long period of consensus the subject was considered anew by the protestant theology at the beginning of 20th century. By negation of the possibility of the existence of *anima separata* as well as reflecting on the question of temporality after death this theology eliminated the state of a certain eschatological provisionality.

The catholic theology took up the topic at the end of the 1950. In the context of the discussion on the nature of soul and on the notion of time L. Boros presented in 1962 an original solution: the resurrection in death as the answer to the anthropological problem in eschatology. This publication was the origin of a wide debate involving many theologians as well as the Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith of 1979 and a document of the International Theological Commission of 1991. The last two documents caused a further discussion.

The book shows the main directions of the debate with a particular focus on publications in German because theologians of that area are for many others a point of reference in this regard. The publications in Italian were also of special interest as the discussion found a vivid reflection there. Besides, the positions of numerous other theologians have been included, most of them from Spain and France.

The scheme of the analysis was divided in three main thematic parts. After the historical introduction the first part of the book is dedicated to new proposals and to the discussion connected with the theology of history, notion of fulfilment as

well as the question of temporality experienced after death. The next chapter analyses the anthropological models (including the notion of soul and of corporality) which could help represent the situation of a person after death in an adequate way. The third part concerns the question of the fulfilment of the material world. The final reflection and important questions emerging from the debate have been presented in the last chapter. A dynamic understanding of the resurrection was proposed as a possible way of interpretation.

Generally the arguments in favour of the resurrection in death, in spite of many differences and shades present in this theory, have demonstrated first of all the relevance of the position of man. One should underline the shift of accents in the eschatology in this regard. A person is considered the subject of the eschatological "events". It is not God any more who "plans" or "programmes" the *eschata* according to a certain scenario. The person doesn't participate any more in a certain external event prepared by God but experiences the *eschaton* as his co-author. Man himself at the moment of his death is an eschatological event which includes the whole content of the *eschata*. Death has become an anthropological moment – a person achieves his fullness in it; there the life fulfills. At the same time death includes also the cristological moment of the *eschata* – the demand of the cristocentrism and of the replacement of the *echata* by the *Eschatos* accomplishes.

Such a vision was not satisfactory for many. In answer to the new proposals numerous theologians have reinterpreted the traditional positions, adapting them to the demands of personalism. But common assumptions have led to different conclusions. The discussion has not solved the problem of the intermediate state up to now. The new proposals which come down to the common name of the resurrection in death encountered a negative reaction of numerous theologians. Although initially many theologians voiced an opinion in favour of the proposal of the theory of the resurrection in death, thus creating the impression it was the predominant current in the catholic eschatology, the last two decades have been partially a return to the reinterpreted but still traditional positions and one cannot speak of a consensus.

The question remains open – the research for a new solution is still possible. It would have to be a proposal that could eliminate in a certain way the tension between the personal and universal fulfilment. However, the probability of finding a solution acceptable for all has diminished considerably. It seems that theology must accept the existence of this paradox in eschatology. Such a position is reflected also in the bull *Benedictus Deus* which permits to interpret the eschatological fulfilment using the scheme of the two phases. In spite of many interpretive attempts there still remains a *nihilominus* (cfr. DH 1002) which juxtaposes the individual and the universal fulfilment.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*. II. *Filosofia del Rinascimento*. *La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, Torino 1974.

ADAM, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Gütersloh 1965.

AHLBRECHT, A., «Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der evangelischen Theologie», *Cath* 17 (1963) 1-24.

———, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964.

———, «Unsterblichkeit der Seele. Voraussetzungen und methodische Vorentscheidungen für ihre Leugnung in der evangelischen Theologie», *ThG* 7 (1964) 27-32.

ALBORGHETTI, P., «Karl Barth e la risurrezione dei morti», *RTLu* 3 (1998) 71--112.

ALFARO, J., «Die Menschenwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen», *Cath* (1962) 20-37.

———, *Cristologia e antropologia*. *Temi teologici attuali*, Assisi 1973; orig. spagnolo, *Cristología y antroplogía*. *Temas teologicos actuales*, Madrid 1973; lo stesso: «"La resurrección de los muertos" en la discusión teólogica sobre el porvenir de la historia», *Gr* 52 (1971) 537-554.

———, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986; orig. spagnolo, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985.

ALTHAUS, P., *Die letzten Dinge*. *Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1922, 1956[6].

———, «Retraktationen zur Eschatologie», *ThLZ* 75 (1950) 253-260.
ANCONA, G., *Il significato escatologico cristiano della morte*, Roma 1990.
ANZ, W., «Christlicher Glaube und griechisches Denken», in *Zeit und Geschichte*, ed. E. Dinkler, Tübingen 1964, 531-555.
AUER, A., *Etica dell'ambiente*. *Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988; orig. tedesco, *Umweltethik*. *Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984.
AUER, J., «Auferstehung des Fleisches. Was kann mit dieser Aussage heute gemeint sein? Ein Versuch», *MThZ* 26 (1975) 17-37.
———, *«Siehe ich mache alles neu»*. *Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Regensburg 1984.
AUGUSTINUS, *Confessiones*, in Sant'Agostino, *Confessioni*. *Testo criticamente riveduto* (ed. lat.-it.), I-V, ed. M. Simonetti, trad. it. G. Chiarini, Verona 1992--1997 (lo stesso: PL 32,659-868).
———, *De immortalitate animae*, PL 32,1021-1035.
———, *De quantitae animae*, PL 32,1035-1080.
———, *De musica*, PL 32,1082-1194.
———, *De spiritu et anima*, PL 40,779-831.
———, *De civitate Dei*, PL 41,13-804.
BABINI, E., «La "carne", cardine di salvezza», *Com* num. 109 (1990) 19-30.
BAGET-BOZO, G., «La teologia dell'anima», *Ren* 9 (1974) 483-499.
———, «Il corpo e l'anima», *Ren* 11 (1976) 143-153.
von BALTHASAR, H.U., *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967; orig. tedesco, *Eschatologie*. *Fragen der Teologie heute*, ed. J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle, Einsiedeln 1957, 1960[3], 403-421.
———, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979; orig. tedesco, *Skizzen zur Theolgie*. IV. *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974.
———, *Teodrammatica*. V. *L'ultimo atto*, Milano 1985; orig. tedesco, *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
BARBAGLIO, G., «La resurrezione di Cristo fondamento di ogni altra risurrezione», *CrO* 8 (1988) 3, 27-37.
———, «Creazione e nuova creazione nella teologia paolina», in *La creazione*. *Oltre l'antropocentrismo?*, ed. P. Giannoni, Padova 1993, 187-238.
BARTH, K., *L'epistola ai Romani*, Milano 1962; orig. tedesco, *Der Römerbrief*, Zollikon 1922 (rifacimento della 1.ed., Bern 1919), 1954[9].
———, *La resurrezione dei morti*. *Lezioni universitarie su 1Cor 15*, Casale Monferrato 1984; orig. tedesco, *Die Auferstehung der Toten*. *Eine akademische Vorlesung über 1.Kor.15*, Zürich 1924, 1953[4].
———, *Die Kirchliche Dogmatik*, I-V, Zürich 1935-1967, 1959-1970[2].
BARTMANN, B., *Teologia Dogmatica*, Alba 1932, 1962[6]; orig. tedesco, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1932[8].

BARZAGHI, G., «L'escatologia evolutiva di Teilhard de Chardin», *SacDo* 41 (1996) 6, 7-32.
BAUCKAM, R., *The Fate of the Dead*. *Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden-Boston-Köln 1998.
BEEMELMANS, F., *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, Münster 1914.
BEINERT, W., *Christus und der Kosmos*. *Prospektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg-Basel-Wien 1974.
———, «Nota di chiarificazione» in *Eschatologia* (Escatologia), J. Finkenzeller, Kraków 2000, 77; orig. tedesco, *Eschatologie*, Paderborn 1995.
BENOIT, P., «Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?», *Conc* 6 (1970) 1883-1895.
BERG, W., «Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum», in *Die größere Hoffnung der Christen*. *Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, ed. A. Gerhards, Freiburg-Basel-Wien 1990, 28-58.
BERLINGER, R., «Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus», *ZPhF* 7 (1953) 493-510.
BETZ, O., «Zwischen dem siebten und achten Tag. Über ein eschatologisches Problem der Gegenwart», *KatBl* 91 (1956) 481-484.
———, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965.
———, «Purgatorium – Reifwerden für Gott», in *Christus vor uns*. *Studien zur christlichen Eschatologie*, ed. F. Mußner – L. Boros, Frankfurt a. Main 1966, 119-130.
BIFFI, G., «Eternità e tempo nel nostro destino», *ScC* 86 (1959) 196-212.
———, «Per una escatologia rinnovata», *ScC* 96 (1968) 417-422.
———, *Alla destra del Padre*, Milano 1970.
———, *Esplorando il disegno*, Torino 1994.
BIGI, V.C., «La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura» *Anton* 39 (1964) 437-488; 40 (1965) 96-151.
BISSELS, P., «Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik», *FS* 38 (1956) 241-295.
———, «Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele», *TThZ* 76 (1967) 322-329.
———, «Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis», *TThZ* 78 (1969) 296-304.
———, «Die Seele als Form und Einzelwesen bei Thomas von Aquin», *FS* 61 (1979) 1-7.
BLANDINO, G., «La rivelazione e l'immortalità dell'"io" umano», *CivCatt* 132 (1981) 3, 209-224.
BLATNICKY, R., «Tra la morte del cristiano e la resurrezione universale. Annotazioni al commento di A. Rudoni della "Lettera della Sacra Congregazione per

la dottrina della fede su alcune questioni concernenti l'escatologia"», *Sal* 45 (1983) 67-77.

BLENKINSOPP, J., «Sintesi teologica e conclusioni ermeneutiche», *Conc* 6 (1970) 1896-1910.

BÖRRESEN, K.E., «Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste», *StTh* 23 (1969) 141-155.

BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, PL 63,547-1074.

BOF, G., «La speranza di risorgere», *Reg* 37 (1992) 218-221.

BOFF, L., *Vita oltre la morte*. *Il futuro, la festa e la contestazione del* presente, Assisi 1973, 1993[4]; orig. portoghese, *Vida para alem da morte*, Petrópolis 1972.

———, *La nostra risurrezione nella morte*, Assisi 1974; orig. portoghese, *A ressurreiçao de Cristo – a nossa ressurreiçao na morte*, Petrópolis 1973.

BORDONI, M., «La morte nella teologia contemporanea», *RCI* 60 (1979) 848-855.

———, «Vita eterna», *Com* num. 115 (1991) 19-33.

———, «L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica», in *La creazione*. *Oltre l'antropocentrismo?*, ed. P. Giannoni, Padova 1993, 367-398.

BORDONI M. – CIOLA N., *Gesù nostra speranza*. *Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 1988, 2000[2].

BOROS, L., «Entwurf einer philosophischen Eschatologie», *Orien* 25 (1961) 252--254; 26 (1962) 4-7.30-32.

———, *Mysterium mortis*. *L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969, 1979[3]; orig. tedesco, *Mysterium mortis*. *Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten u. Freiburg i. Br. 1962.

———, «Leib, Seele und Tod», *Orien* 28 (1964) 92-96.

———, «Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung», *Orien* 28 (1964) 233-235.

———, *Esistenza redenta*, Brescia 1965; orig. tedesco, *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965.

———, «Der neue Himmel und die neue Erde», in *Christus vor uns*. *Studien zur christlichen Eschatologie*, ed. F. Mußner – L. Boros, Frankfurt-Mainz 1966.

———, *Vivere nella speranza*. *L'attesa del futuro nell'esistenza cristiana*, Brescia 1969, 1972[3]; orig. tedesco, *Aus der Hoffnung Leben*, Olten u. Freiburg i. Br. 1968.

———, «Hat das Leben einen Sinn?», *Conc(D)* 6 (1970) 674-678.

BRAMBILLA, F.G., «La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica», in *La creazione*. *Oltre l'antropocentrismo?*, ed. P. Giannoni, Padova 1993, 43-142.

BRÄNDLE, M., «Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu», *Orien* 31 (1967) 65-71.

———, «Mußte das Grab Jesu leer sein?», *Orien* 31 (1967) 108-112.

BRAGUE, R., «L'anima della salvezza», *Com* num. 93 (1987) 3-16.

BREUNING, W., «Comunione dei santi», SM II, 495-501.

———, «Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici», in *Mysterium Salutis*. XI. *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, ed. J. Feiner – M. Löhrer, Brescia 1978, 289-428; orig. tedesco, *Mysterium Salutis*. V. *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich-Einsiedeln-Wien, 1976.

BRÖKER, W., *Der Sinn der Evolution*. *Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag*, Düsseldorf 1967.

BRUNELLO, B., «Tempo ed eternità», in *Tempo ed eternità nella condizione umana*, ed. E. Agazzi – *al*., Brescia 1966, 330-338.

BRUNNER, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

CANOBBIO, G., «Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica», in *La fine del tempo*, ed. G. Canobbio – F. Dalla Vecchia – G.P. Montini, Brescia 1998, 207-238.

CAPRI, O., «Il problema dell'immortalità in Kant», *SacDo* 42 (1997) 1, 82-111.

CARREZ, M., «Con quale corpo risuscitano i morti?», *Conc* 6 (1970) 1869-1882.

CASALENGO, A., ed., *Tempo ed eternità*. *In dialogo con U*. *Vanni*, Cinisello Balsamo 2002.

———, «Tempo e momento escatologico nel vangelo di Giovanni», in *Tempo ed eternità. In dialogo con U. Vanni,* ed. A. Casalengo, Cinisello Balsamo 2002, 165-194.

CASTELUCCI, E., *Nella pienezza della gioia pasquale*. *La centralità dell'ermeneutica della gioia pasquale*, monografia della *SacDo* 43 (1998) num. 3-4.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 1992; testo tipico latino, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1992.

CAVALCOLI, G., «La resurrezione del corpo. La teologia del corpo nel pensiero di Giovanni Paolo II», *SacDo* 30 (1985) 1, 81-103.

———, «L'escatologia nel recente Magistero della Chiesa», *SacDo* 42 (1997) 2, 7-60.

CAVALLIN, C., Recensione di G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, *ThRv* 72 (1976) 380-382.

CHIARUTTINI, A., ed., *Il dossier del Catechismo olandese*, Verona 1968.

CLEMENS ROMANUS, *Epistula I ad Corinthios*, PG 1,199-328.

———, *Epistula II ad Corinthios*, PG 1,329-348.

COLZANI, G., «L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni», in *L'escatologia contemporanea*. *Problemi e prospettive*, ed. G. Canobbio – M. Fini, Padova 1995, 81-120.

———, *Antropologia teologica*. *L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997.

———, *La vita eterna*. *Inferno, purgatorio, paradiso*, Milano 2001.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *Enchiridion Vaticanum*, XIII, num. 448-572; orig.

latino, *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*, in *Enchiridion Vaticanum*, XIII, *Ibid*.
———, *Memoria e riconciliazione*: *la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000.
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi*. *Catechismo degli adulti*, Città del Vaticano 1995.
CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, *Reg* 24 (1979) 356-357; orig. latino, *Recentiores episcoporum Synodi*. *Epistula ad Venerabilis Praesules Conferentiarum Episcopalium de quibusdam questionibus ad Eschatologiam spectantibus*, *AAS* 71 (1979) 939-943.
———, «Traduzione dell'articolo "carnis resurrectionem" del Simbolo Apostolico», *Not* 20 (1984) 180-181.
CORSANI, B., *L'Apocalisse e l'apocalittica del Nuovo Testamento*, Bologna 1997.
CORSINI, E., *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980.
COTTIER, G., *Memoria e pentimento*. *Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo*, Cinisello Balsamo 2000; orig. francese, *Mémoire et repentance*. *Pourquoi l'Église demande pardon*, Saint-Maur 1998.
CROCE, V., *Quando Dio sarà tutto in tutti*, Casale Monferrato 1987.
CROUZEL, H. – GROSSI, V., «Risurrezione dei morti», in *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, II, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, 2994-2998.
CULLMANN, O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, Paideia 1967; orig. francese, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956.
———, «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments», *ThZ* 12 (1956) 126-156.
DANEFFE, A., «Die Absicht des V. Laterankonzils», *Schol* 8 (1933) 359-379.
DAVIS, J.G., «Factors Leading to the Emergence of the Belief in the resurrection of the Flesh», *JThS* 23 (1972) 448-455.
DE ANDREA, M., «Il razionalismo di P. Pomponazzi», *Sap* 3 (1950) 46-68.
D'ELIA, S., «Alcuni aspetti fondamentali dell'escatologia greco-romana», in *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, ed. S. Felici, Roma 1985, 13-28.
DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., ed., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995, 1996[2]; orig. tedesco, Freiburg i. Br. 1854, 1991[31].
DIANICH, S., «Antropocentrismo e fede cristiana: una questione da riaprire», in *La creazione*. *Oltre l'antropocentrismo?*, ed. P. Giannoni, Padova 1993, 21-42.

I documenti del Concilio Vaticano II. *Costituzioni, decreti, dichiarazioni*, Roma 1987, 1995[9].
DOLA, T., «Antropologiczna interpretacja formuły "zmartwychwstał trzeciego dnia" (L'interpretazione antropologica della formula "è risuscitato il terzo giorno"), *CollTh* 53 (1983) 4, 37-51.
DUBARLE, A.-M., «L'attesa di una immortalità nell'Antico Testamento e nel giudaismo», *Conc* 6 (1970) 1802-1815.
DUCHROW, U., «Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit», *ZThK* 63 (1966) 267-288.
———, *Christenheit und Weltverantwortung*. *Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Stuttgart 1970.
DUMAIS, M., «Résurrection au moment de la mort?», in *Résurrection*. *Espérance humaine et don de Dieu*, L. Audet – *al*., Paris 1971, 81-111.
DURWELL, F.X., *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*. *Teologia biblica della risurrezione*, Roma 1962, 1965[2]; orig. francese, *La résurrection de Jésus mystère de salut*. *Étude biblique*, Le Puy 1950, 1963[8].
DYKMANS, M., *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome 1973.
EASCRIBANO-ALBERCA, I., *Eschatologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV/7d, ed. M. Schmaus – *al*., Freiburg-Basel-Wien 1987.
FALLER, A., «Biologisches von Sterben und Tod», *Anima* 11 (1956) 260-268.
FARRUGIA, M., «La morte nell'insegnamento ufficiale recente», in *Morte e sopravvivenza*, ed. G. Lorizio, Roma 1995, 243-253.
FASCHER, E., «Anastasis-Resurrectio-Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema "Sprache und Offenbarung"», *ZNW* 40 (1941) 166-229.
FERRETTI, C.T., «Tempo, evo, eternità: la conoscenza nelle anime separate secondo Tommaso d'Aquino», in *Tempo ed eternità*. *In dialogo con Ugo Vanni*, ed. A. Casalengo, Roma 2002, 257-269.
FEUILLET, A., «La demeure céleste et la destinée des chrétiens», *RSR* 44 (1956) 191-192.360-402.
FICHTE, J.G., *Sämtliche Werke*, VI, Leipzig 1924.
FINKENZELLER, J., *Eschatologia* (Escatologia), Kraków 2000; orig. tedesco, *Eschatologie*, Paderborn 1995.
FISCHER, J.A., *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, I, München 1954.
FISCHER, K.P., «Der Tod – "Trennung von Seele und Leib"?», in *Wagnis Theologie*. *Erfahrungen mit der Theologie Karls Rahners*, ed. H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 1979, 311-338.
FLANAGAN, D., «L'escatologia e l'assunzione», *Conc* 5 (1969) 153-165.
FORTE, B., *Teologia della storia*. *Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Roma 1990.

FUERST, C. J., *De novissimis*, Romae 1963
GABÁS PALLÁS, R., *Escatología protestante en la actualidad*, Vitoria 1965.
GERHARDS, A., «Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie», in *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, ed. A. Gerhards, Freiburg-Basel-Wien, 1990, 147-158.
GIANNONI, P., «La definizione del Concilio di Vienne sull'anima», *ViH* 3 (1992) 101-119.
GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992.
GIL RIBAS, J., «Les categories subjacents a la "Benedictus Deus"», *RcatT* 8 (1983) 113-160.359-396; 9 (1984) 365-400.
GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932.
GNILKA, J., «La risurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea», *Conc* 6 (1970) 1913-1929.
GOENAGA, J.A., «El mistero de la Asunción y la escatología cristiana. A propósito de la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe Sobre algunas cuestiones de escatología (17.5.1979)», *Mar* 42 (1980) 13-63.
GONZÁLEZ-RUIZ, J.-M., «Verso una demitizzazione dell'"anima separata"?, *Conc* 5 (1969) 98-111.
GOZZELINO, G., «La lunga marcia della escatologia contemporanea», *RCI* 59 (1978) 199-215.
———, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino 1991.
———, *Lineamenti di escatologia*, Torino 1992.
———, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993.
GRECO, C., «Vita mutatur, non tollitur. La risurrezione del corpo in prospettiva teologico-fondamentale», in *Morte e sopravvivenza*, ed. G. Lorizio, Roma 1995, 333-354.
GREINER, S., «"Auferstehung im Tod". Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion», *Com(D)*19 (1990) 432-443.
GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
———, «Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie», *HerKorr* 27 (1973) 625-634.
———, «Ricerche per una teologia del morire», *Conc* 10 (1974) 687-706.
———, «Die Alternative "Unsterblichkeit der Seele" oder "Auferstehung der Toten" als ökumenisches Problem», *ThPQ* 123 (1975) 13-21.
———, «Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien 1975, 1982[4], 11-37.
———, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlichen Sicht», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie,* G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien 1975, 1982[4], 82-120.
———, «Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien 1975, 1982[4], 156-184.
———, «Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie (17.5.1979)», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 1982[4], 185-192.
———, «Eschatologie. Bemerkungen zu gegenwärtigen theologischen Positionen», in *Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte*, ed. G. Bitter – G. Miller, München 1976, 203-212.
———, *Breve trattato sui novissimi*, Brescia 1978; orig. tedesco, *Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*, Mainz 1976, 1980[5].
———, Recensione di J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, *ThRv* 74 (1978) 481-483.
———, «Tod und Auferstehung», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, V, ed. F. Böckle – *al*., Freiburg-Basel-Wien 1980, 63-130.
———, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983.
———, «Zum Problem einer theologischen Unsterblichkeitsbegründung», *ThJb* 1985, 297-317.
———, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung», in G. Greshake – J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der Leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 163-368.
———, «"Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick», in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatolo*gie, ed. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1986, 107-158.
———, «Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis», *FZPhTh* 34 (1987) 491-511.
———, *Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnung*, Freiburg-Basel-Wien 1988.
———, «Auferstehung im Tod. Ein "parteiischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion», *ThPh* 73 (1998) 538-557.
GRILLMEIER, A., «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», *Schol* 23 (1958) 321-355.529-558.
GUARDINI, R., *Le cose ultime. La dottrina cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio e l'eternità*, Milano 1951, 1997[2]; orig.

tedesco, *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Mainz 1940, 1989[6].

GUERRA, M., *Antropologías y teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritulidad cristianas*, Pamplona 1976.

GUTWENGER, E., «Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu», *ZKTh* 91 (1969) 32-58.

HAAG, E., «Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht», in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, ed. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1986, 31-93.

HAEFFNER, G., «Jenseits des Todes. Überlegungen zur Struktur der christlichen Hoffnung» *StZ* 103 (1975) 773-784.

———, «Von Unzerstörbaren im Menschen», in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, ed. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1986, 159-191.

HATTRUP, D., *Eschatologie*, Paderborn 1992.

HEBBLETHWAITE, B., «Time and Eternity and Life "after" Death», *HeyJ* 20 (1979) 57-62.

HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.

HEIDEGGER, *Essere e tempo. L'essenza e fondamento*, Milano 1976.

HEIDLER, F., *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischen Anthropologie*, Göttingen 1983.

HEINZMANN, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenz- und Summenliteratur vob Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965.

———, «Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus», *PhJ* 93 (1986) 236-259.

HENGSTENBERG, H.-E., *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1954.

———, «Unser Glaube an die Auferstehung des Fleisches im Lichte natürlicher Eschatologie», *Anima* 11 (1956) 358-365.

HERRMANN, Ch., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*, Göttingen, 1997.

HERVÉ, M., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Parisiis 1951.

HILCKMANN, A., «Tempo ed eternità», in *Tempo ed eternità nella condizione umana*, ed. E. Agazzi – *al*., Morcelliana, Brescia 1966, 224-232.

HÖDL, L., «Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277-1287)», *ThPh* 41 (1966) 536-556.

HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966.

HOMERSKI, J., «Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu bożego Starego Testamentu» (La vita dopo la morte e la speranza della resurrezione nella fede del popolo di Dio dell'Antico Testamento), *RTK* 31 (1984) 1, 5-17.

———, «Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu» (La vita dopo la morte e la speranza della resurrezione nei scritti tardivi dell'Antico Testamento), *RTK* 37 (1990) 1, 5-17.

HÜNERMANN, P., «Himmel – Hölle – Fegfeuer. Eine Predigt», *GuL* 52 (1979) 420-424.

HULBOSCH, A., «Biblisches und scholastisches Denken», *TThZ* 70 (1961) 129--155.

HURTER, H., *Theologiae dogmaticae compendium*, III, Oeniponte 1908.

van IERSEL, B., «La risurrezione di Gesù, informazione o interpretazione?», *Conc* 6 (1970) 1827-1841.

IGNATIUS, *Epistula ad Magnesios*, PG 5,662-673; trad. it., *Lettera ai Magnesi*, PAp, 109-114.

———, *Epistula ad Romanos*, PG 5,687-696; trad. it., *Lettera ai Romani*, PAp, 121-125.

———, *Epistula ad Polycarpum*, PG 5,718-726; trad. it., *Lettera a Policarpo*, PAp, 139-143.

———, *Epistula II ad Philippenses*, PG 5,1005-1016; trad. it., *Seconda lettera ai Filippesi*, PAp, 153-160.

———, *De martyrio Sancti Polycarpi*, PG 5,1029-1046; trad. it., *Il martirio di Policarpo*, PAp, 161-172.

IRENEUS, *Adversus haereses*, PG 7,433-1226.

JANKOWSKI, A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (L'escatologia biblica del Nuovo Testamento), Kraków 1987.

———, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej* (Apposizioni alla cristolologia biblica), Poznań 1987.

JÖRNS, K.P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971.

KAELIN, E., «A quand la résurrection?», *NV* 56 (1981) 186-194.

KANT, I., *Critica della ragion pratica*, Bari 1924.

KARRER, O., «Über unsterbliche Seele und Auferstehung», *Anima* 11 (1956) 332-336.

KASPER, W., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.

———, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975; orig. tedesco, *Jesus der Christus*, Mainz 1974.

———, «Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion», in *Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte*, München 1976, 92-107.

———, «Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik», *ThQ* 153 (1979) 229-241.

———, «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit», *IKaZ* 14 (1985) 1-14.
KEAREY, J., «Saint Thomas on Death, Resurrection, and Personal Identity», *Ang* 69 (1992) 3-22.
KEHL, M., *Eschatologie*, Würzburg 1986.
———, «"Bis du kommst in Herrlichkeit ...". Neuere theologische Deutungen der "Parusie" Jesu», in *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, ed. J. Pfammater – E. Christen, Zürich 1990, 95-137.
———, *Und was kommt nach dem Ende?*, Freiburg-Basel-Wien 1999.
KESSLER, H., *La risurrezione di Gesù Cristo*. *Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999; orig. tedesco, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*. *Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematiker Sicht*. *Neuausgabe mit ausführlicher Erörterungen der aktuellen Fragen*, Düsseldorf 1985, 1987[2].
———, «Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung», in *Hoffnung über den Tod hinaus*. *Antworten auf Fragen der Eschatologie*, ed. J. Pfammater – E. Christen, Zürich 1990, 65-94.
KLIEFOTH, Th., *Christliche Eschatologie*, Leipzig 1886.
KOCH, K., «Der Mensch und seine Mit-Welt als Schöpfungs-Ebenbild Gottes. Schöpfungstheologische Aspekte der menschlichen Verantwortung für die Natur», *Cath* 42 (1988) 28-55.
———, «Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung», in *Hoffnung über den Tod hinaus*. *Antworten auf Fragen der Eschatologie*, ed. J. Pfammater – E. Christen, Zürich 1990, 139-180.
KOCH, R., «L'escatologia nella teologia cattolica contemporanea», *VP* 53 (1970) 669-690.
KRAMER, H., «Rette deine Seele! – Hier in diesem Jammertal!», in *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, ed. A. Gerhards, Freiburg-Basel-Wien 1990, 93-107.
KRĄPIEC, M.A., «Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście» (L'anima umana – l'approcio moderno e quello di Tommaso), *ZNKUL* 28 (1985) 45-57.
KRECK, W., *Dogmatica evangelica*. *Le questioni fondamentali*, Torino 1986; orig. tedesco., *Grundfragen der Dogmatik*, München 1977.
KREMER, J., «Paolo: la risurrezione di Gesù, causa e modello della nostra risurrezione», *Conc* 6 (1970) 1854-1868.
———, *... denn sie werden leben*, Stuttgart 1972.
———, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», in *Resurrectio morturum*. *Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, G. Greshake – J. Kremer, Darmstadt 1986, 7-161.
KREMER, K., «Wer ist eigentlich – der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin», *TThZ* 84 (1975) 73-84.129-143.

KRETSCHMAR, G., «Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel», in *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes*, ed. B. Lohse – H.P. Schmidt, Tübingen 1968, 101-137.
KÜMMEL, W.G., «Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu», in *Zeit und Geschichte*, ed. E. Dinkler, Tübingen 1964, 31-46.
KÜNG, H., *Ewiges Leben?*, München 1984, 1996[7].
KUNZ, E., *Protestantische Eschatologie*. *Von der Reformation bis zur Aufklärung*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV 7c/1, ed. M. Schmaus – *al*., Freiburg – Basel – Wien 1980.
«Kurzinformationen», *HerKorr* 33 (1979) 271.
LACONI, M., «L'attesa del Signore glorioso nella Chiesa delle origini», *SacDo* 42 (1997) 1, 7-32.
LADARIA, L.F., *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992.
———, «Credo la risurrezione della carne», in *Commento teologico al Catechismo della Chiesa cattolica*, ed. R. Fisichella, Casale Monferrato 1993, 298-304.
———, «Credo la vita eterna», in *Commento teologico al Catechismo della Chiesa cattolica*, ed. R. Fisichella, Casale Monferrato 1993, 305-314.
———, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995.
LAKNER, F., «Zur Eschatologie bei Johannes XXII», *ZKTh* 72 (1950) 326-332.
LANGEMEYER, G.H., «Himmel, Hölle, Fegfeuer. Was erwartet der Christ nach dem Tod?», in *Die größere Hoffnung der Christen*. *Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, ed. A. Gerhards, Freiburg-Basel-Wien 1990, 78-93.
LASH, N., «Eternal Life: Life "after" Death?», *HeyJ* 19 (1978) 271-284.
LEHMANN, K., «Was bleibt vom Fegfeuer?», *IKaZ* 9 (1980) 236-243.
———, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*, Freiburg i. Br. 1969.
LENNERTZ, H., *De novissimis*, Romae 1963.
LERCHER, L., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, IV/2, Oeniponte 1949.
LE ROY, E., *Dogme et critique*, Paris 1907.
LIBÂNIO, J.B. – BINGEMER, M.C.L, *Escatologia cristiana*, Assisi 1988; orig. portoghese, *Escatologia Cristă*, Petropolis 1985.
LOBATO, A., ed., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1987.
LÖHRER, M., «Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes», in *Mysterium salutis*. II. *Die Heilsgeschichte vor Christus*, ed. J. Feiner – M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 1978[3], 291-314.
LOHFINK, G., «Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi», *Cath* 17 (1963) 44-84.
———, «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. *Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 1982[4], 38-81.

———, «Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 1982[4], 131-155.

———, «Geschichte und Vollendung. Zu Herbert Vorgrimlers Vorwurf der Geschichtsentwerfung», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 1982[4], 193-207.

———, «Was kommt nach dem Tod?», in *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, G. Greshake – G. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 1982[4], 208-223.

LOMBARDI, R., «Dalla morte alla vita: l'uomo pellegrino dell'assoluto. La catechesi sulle realtà ultime in alcuni recenti catechismi», in *La fine del tempo*, ed. G. Canobbio – F. Dalla Vecchia – G.P. Montini, Brescia 1998, 239-272.

LOTZ, J.B., «Geschichtlichkeit und Ewigkeit», *Schol* 29 (1954) 481-505.

———, «"Magis anima continet corpus [...] quam e converso" (Sth I, q 76, a 3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin», *ZKTh* 110 (1988) 300-309.

de LUBAC, H., *Cattolicesimo*. *Aspetti sociali del dogma*, Roma 1948; orig. francese, *Catholicisme*. *Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1937.

———, *Il pensiero religioso di Padre Teilhard de Chardin*, in *Opera omnia*, XXIII, 1983; orig. francese, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962.

LUTHER, M., *Werke*, I-LXVI, ed. M. Böhlau, Weimar 1883-1995.

———, *Werke*. *Briefwechsel*, I-XVIII, ed. M. Böhlau, Weimar 1930-1985.

LUYTEN, A., «Conception de la mort et conception de l'homme», *NV* 56 (1981) 195-213.

MAFFEIS, A., «"Dio ha tempo per noi" (KD I/2, 50). Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth», in *La fine del tempo*, ed. G. Canobbio – F. Dalla Vecchia – G.P. Montini, Brescia 1998, 89-130.

MAHLMANN, Th., «Aufklärung», HWPh I, 619-635.

MAISCH, I., «Die österliche Dimension des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51-54», in *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*. *Deutungen des Osterglaubens*, ed. L. Oberlinner, Freiburg-Basel-Wien 1986, 93-123.

MANCINI, I., «Catastrofe e pensiero religioso», *Ermen* 3 (1983) 25-40.

MANZKE, K.H., *Ewigkeit und Zeitlichkeit*. *Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, Göttingen 1991.

MARRANZINI, A., «Anima e corpo», DTI I, 364-378.

———, «L'ultima esperienza di un teologo: Karl Rahner in attesa dell'incontro definitivo con "Colui che viene"», in *Morte e sopravvivenza*, ed. G. Lorizio, Roma 1995, 355-384.

MARTELET, G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*. *Teologiczne drogi chrześcijańskiej odnowy*, Warszawa 1976; orig francese, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*. *Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris 1972.

———, *L'aldilà ritrovato*. *Una cristologia dei novissimi*, Queriniana, Brescia 1977; orig. francese, *L'au-delà retrouvé*. *Christologie des fins dernières*, Paris 1975.

MARUCCI C., «Resurrezione nella morte? Esposizione critica di una recente proposta», in *Morte e sopravvivenza*, ed. G. Lorizio, Roma 1985, 289-316.

MENOUD, Ph., *Dopo la morte: immortalità o resurrezione?*, Torino 1970; orig. francese, *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1946, 1966[2].

MERKLEIN, H., «Escatologia nel Nuovo Testamento», in *Apocalittica ed escatologia*. *Senso e fine della storia*, H. Althaus – *al*., Brescia 1992, 13-47; orig. tedesco, *Apokalyptik und Eschatologie*. *Sinn und Ziel der Geschichte*, Freiburg i. Br. 1987.

METZ, J.B., *Christliche Antropozentrik*. *Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

———, «Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes», *Hochl* 55 (1962) 97-107.

———, «Welt», LThK X, 1023-1026.

———, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. *Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

MIANO, V., «Tempo ed eternità», in *Tempo ed eternità nella condizione umana*, ed. E. Agazzi – *al*., Brescia 1966, 96-98.

MOINGT, J., «Immortalité de l'âme et/ou résurrection», *LV* 21 (1972) 2, 65-78.

MOIOLI, G., «Dal "de novissimis" all'escatologia», *ScC* 101 (1973) 552-576.

———, «Le nuove vie dell'escatologia cattolica», in *Il mistero dell'aldilà*, ed. E. Quadrello, Roma 1979, 25-35.

———, *L'«Escatologico» cristiano*. *Proposta sistematica*, Milano 1994.

MOLARI, C., «Riflessioni sulle concezioni escatologiche della attuale teologia cattolica», *IDOC.I* 11-12 (1983) 29-44.

———, «Rivisitazione di un modello problematicamente significativo: Teilhard de Chardin», in *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, ed. S. Muratore, Padova 1997, 119-164.

MOLINARI, P., «L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e i suoi rapporti con la Chiesa celeste», in *La Chiesa del Vaticano II*. *Studi e commenti alla Costituzione dommatica Lumenn Gentium*, ed. G. Baraúna, Firenze 1965, 1113-1133; orig. portoghese, *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petropolis 1965.

MOLTMANN, J., *Dio nella creazione*. *Dottrina ecologica della creazione*, Brescia 1986; orig. tedesco, *Gott in der Schöpfung*. *Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

———, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
———, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998; orig. tedesco, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.
MONDIN G.B., *La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, Bologna 1986, 1989[2].
MORANDINI, S., *Nel tempo dell'ecologia: etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999.
MÜLLER G.H., *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo 1999; orig. tedesco, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 1995.
MÜLLER-GOLDKUHLE, P., *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966.
MURATORE, S., *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Roma 1993.
———, «L'escatologia intermedia nel De Potentia di Tommaso d'Aquino», in *Morte e sopravvivenza*, ed. G. Lorizio, Roma 1995, 51-72.
NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986.
NANDISKORE, R., *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Roma 1997.
NEUSCH, M., *Les chrétiens et leur vision de l'home*, Paris 1985.
NICOLAS, M.-J., *Teologia della risurrezione*, Città del Vaticano 1989; orig. francese, *Théologie de la Résurrecti – «Je suis la Résurrection et la Vie»*, Paris 1982.
NITROLA, A., *Escatologia*, Casale Monferrato 1991, 1998[5].
NOBERASCO, G., «Gesù Cristo e la verità dell'uomo. Il problema del compimento del tempo nell'escatologia contemporanea», in *Cristo, Omega e Alfa*, ed. C. Doglio, Genova 1999, 277-323.
NOCKE, F.-J., «Eschatologie. Fragen nach der Zukunft der Menschheit», in *Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte*, ed. G. Bitter – G. Miller, München 1976, 213-236.
———, *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, München 1978.
———, *Escatologia*, Brescia 1984; orig. tedesco, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982.
———, «Escatologia», in *Nuovo Corso di Dogmatica*, II, ed. Th. Schneider, Brescia 1995, 453-569; orig. tedesco, *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf 1992.
NOEMI CALLEJAS, J., *El mundo, creación y promesa de Dios*, Santiago de Chile 1996.
NOSSOL, A.,«Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej» (La morte dell'uomo nella teologia protestante contemporanea), *AtK* vol. 95 (1980) 51-61.

Il nuovo catechismo olandese, Torino 1969; orig. olandese, *De nieuwe katechismus*, Hilversum 1966.
O'COLLINS, G., *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia 1989, 2000[2]; orig. inglese, *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York 1987.
———, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia 1997, 1999[2]; orig. inglese, *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford 1995.
OGDEN, S.M., «The Temporality of God», in *Zeit und Geschichte*, ed. E. Dinkler, Tübingen 1964, 381-398.
ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, II, Madrid 1972.
ORIGENES, *In Leviticum Homilia VII*, PG 12,478-482.
ORSATTI, M., «Il tempo nell'Apocalisse: abbraccio di eternità», in *La fine del tempo*, ed. G. Canobbio – F. Dalla Vecchia – G.P. Montini, Brescia 1998, 59-88.
OTTO, S., «Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie», *ZKTh* 82 (1960) 74-87.
PALA. G., *La risurrezione dei corpi nella teologia moderna*, Tesi PUG, Napoli 1963.
PANTEGHINI, G., *Il mondo materiale nel piano della salvezza*, Roma 1968.
———, *L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991.
PAOLO VI, *Professio fidei*, *AAS* 60 (1968) 436-445.
PESCH, O.H., «Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien», in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, ed. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1986, 192-224.
PETER, C., *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Duration of the Acts of Glory*, Rome 1964.
PETERS, A., «Der Tod in der neueren theologischen Anthropologie», *NZSTh* 14 (1972) 28-67.
PETROSINO, S., «L'io, il corpo e l'origine nel dibattito filosofico contemporaneo», *Com* num. 54 (1980) 70-88.
PIAZZA, O.F., «Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente», in *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, ed. G. Canobbio – M. Fini, Padova 1995, 279-311.
PIEPER, J., «Tod und Unsterblichkeit. Philosophische Bemerkungen zu einem kontroverstheologischen Thema», *Cath* 13 (1959) 81-100.
———, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968, 1979[2].
POHIER, J.-M., «Un caso della fede post-freudiana nella risurrezione?», *Conc* 11 (1975) 140-161.

———, *Wenn ich Gottsage*, Olten und Freiburg i. Br. 1977; orig. francese, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977.
POZO, C., *Teologia dell'aldilà*, Canisello Balsamo 1970, 1994[6]; orig. spagnolo, *Teologia del más allá*, Madrid 1968, 1981[2].
———, «In preparazione della parusia», in *Correnti teologiche postconciliari*, ed. A. Marranzini, Roma 1974, 389-412.
———, *La venida del Seńor en la gloria*. *Escatología*, Valencia 1993.
———, «Immortalità e resurrezione», in *Temi attuali di escatologia*, C. Sorgi – *al*., Città del Vaticano 2000, 98-111.
RAHNER, K., *The Eternal Year*, London 1964; orig. tedesco, *Kleines Kirchenjahr*, München 1953.
———, «Zum Sinn des Assumpta-Dogmas», in SzTh I, Einsiedeln 1954, 1964[7], 239-252.
———, «La risurrezione della carne», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 443-465; orig. tedesco, «Auferstehung des Fleisches», SzTh II, Einsiedeln 1955, 211-225.
———, «Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche», in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 399-440; orig. tedesco, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», SzTh IV, Einsiedeln 1960, 401-428.
———, «La vita dei morti», in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 441-454; orig. tedesco, «Das Leben der Toten», SzTh IV, Einsiedeln 1960, 429-437.
———, «Fegfeuer», LThK IV, 51-55.
———, *Sulla teologia della morte*. *Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1966; orig. tedesco, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Basel 1961.
———, «L'unita vigente tra spirito e materia nella concezione cristiana», *Nuovi saggi*, I, Roma 1968, 257-295, orig. tedesco, «Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis», SzTh VI, Einsiedeln 1965, 185-214.
———, «La festa del futuro del mondo», in *Nuovi saggi*, II, Roma 1968, 229-235; orig. tedesco, «Fest der Zukunft der Welt», SzTh VII, Einsiedeln 1966, 178-182.
———, «Egli ritornerà», in *Nuovi saggi*, II, Roma 1968, 223-227; orig. tedesco, «Er wird wiederkommen», SzTh VIII, Einsiedeln 1967, 174-177.
———, «Sulla problematica teologica della "nuova terra"», in *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 653-668; orig. tedesco, «Über die theologische Problematik der "Neuen Erde", SzTh VIII, Einsiedeln 1967, 580-592.
———, «Compimento immanente e trascendente del mondo», in *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 669-689; orig. tedesco, «Immanente und trascendente Vollendung der Welt», SzTh VIII, Einsiedeln 1967, 593-609.

———, «Il corpo nel piano della redenzione», in K. Rahner – A. Görres, *Il corpo nel piano della redenzione*, Brescia 1969, 5-26; orig. tedesco, *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967; lo stesso: «Il corpo nell'ordine della salvezza», in *Nuovi Saggi*, VI, Roma 1978, 497-521.
———, «Morte», SM V, 531-539.
———, «Escatologia», SM III, 532-543.
———, *Corso fondamentale sulla fede*. *Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1971, 1978[3]; orig. tedesco, *Grundkurs des Glaubens*. *Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br., 1976[2].
———, «Considerazioni teologiche sul subentrare della morte», in *Nuovi saggi*, VI, Roma 1973, 329-404; orig. tedesco, «Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes», SzTh IX, Einsiedeln 1970, 323-335.
———, «Su una teologia della morte», in *Nuovi saggi*, V, Roma 1975, 241-265; orig. tedesco, «Zu einer Teologie des Todes», SzTh X, Einsiedeln 1972, 181-199.
———, «A proposito dello "stato intermedio"», in *Nuovi saggi*, VI, Roma 1978, 557-570; orig. tedesco, «Über den "Zwischenzustand"», SzTh XII, Einsiedeln 1975, 455-466.
———, «L'eternità dal tempo», in *Nuovi saggi*, VIII, Roma 1982, 505-520; orig. tedesco, «Ewigkeit aus Zeit», SzTh XIV, Einsiedeln 1980, 422-432.
———, «Storia profana e storia della salvezza», in *Nuovi saggi*, IX, Roma, 11-23; orig. tedesco, «Profangeschichte und Heilsgeschichte», SzTh XV, Einsiedeln 1983, 11-23.
———, «Scienze naturali e fede razionale», in *Nuovi saggi*, IX, 29-84; orig. tedesco, «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube», SzTh XV, Einsiedeln 1983, 24-62.
———, «Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto», in *Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 237-256; orig. tedesco, «Über den Absolutheitsanspruch des Christentums», SzTh XV, Einsiedeln 1983, 171-184.
———, «Sulla specificità del concetto cristiano di Dio», in *Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 257-271; orig. tedesco, «Eigenart des christlichen Gottesbegriffnis», SzTh XV, Einsiedeln 1983, 185-194.
———, *Gebete des Lebens*, Freiburg-Basel-Wien 1984.
RASCHINI, M., *Storia del pensiero occidentale*. IV. *Da Bacone a Kant*, Milano 1973.
RAST, T., «L'escatologia», in *Bilancio della teologia del XX secolo*. III. *La teologia del XX secolo*, ed. R. Vander Gucht – H. Vorgrimler, Roma 1972, 314-335; orig. tedesco, *Bilanz der Theologie im XX Jahrhundert*. *Perspektiven, Strömungen*, *Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, III, Freiburg 1970.
RATZINGER, J., «Ewigkeit», LThK III, 1267-1270.
———, «Der Mensch und die Zei im Denken des Heiligen Bonaventura. Zugleich ein Beitrag zum Problem des mittelalterlichen Augustinismus», in *L'homme et*

son destin. *D'après les penseurs du Moyen Ăge*. *Actes du Premier Congrès International de philosophie médiévale*. Louvain-Bruxelles 1958, Louvain 1960, 473-483.
———, «Risurrezione della carne. Aspetto teologico», SM VII, 159-165.
———, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1971; orig. tedesco, *Einführung in das Christentum*, München 1968.
———, «Al di là della morte», *Com* num. 3 (1972) 10-18.
———, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974; orig. tedesco *Dogma und Verkündigung*, Freiburg i. Br. 1973.
———, «Tradition und Fortschritt», in *Freiheit des Menschen*, ed. A. Paus, Graz-Wien-Köln 1974, 9-30.
———, *Escatologia, morte e vita eterna*, Assisi 1979, 1996[3]; orig. tedesco, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensurg 1977. 1990[6]
———, «Zwischen Tod und Auferstehung», *IKaZ* 9 (1980) 209-223.
———, «Introduzione», in *Temi attuali di escatologia*, C. Sorgi – *al*., Città del Vaticano 2000, 9-17.
RITTER, J., «Fortschritt», HWPh II, 1032-1059.
RIZZI, A., «La concezione dell'aldilà nell'Antico Testamento», *CrO* 45 (1988) 13-26.
ROSSI, B., *La creazione tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25*, Roma 1992.
ROUSSEAU, M.F., «Elements of a Thomistic Philosophy of Death», *Thom* 43 (1979) 581-602.
ROVIGHI, S.V., «Aristotelismo», DTI I, 419-423.
———, «Platonismo», DTI II, 731-735.
RUDONI, A., *Escatologia*, Torino 1972.
———, *L'annuncio dei novissimi oggi*. *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*, Roma 1980.
RUFFINI, E., «Editoriale» a H.U. v. Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 9-27.
RUH, U., «Die letzten Dinge: Eine Erklärung der Glaubenskongregation», *HerKorr* 33 (1979) 436-438.
RUINI, C., *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Roma 1971.
———, «Immortalità e resurrezione nel Magistero», *RdT* 21 (1980) 102-115.189-206.
RUIZ de la PEŃA, J.L., *El hombre y su muerte. Antroplogia teologia actual*, Burgos 1971.
———, «Die Frage des "Zwischenzustandes"», *ThG* 15 (1972) 94-97.
———, «Es esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema», *REsT* 33 (1973) 293-338.

———, *L'altra dimensione*. *Escatologia cristiana*, Roma 1981, orig. spagnolo, *La otra dimensión*. *Escatología cristiana*, Madrid 1975.
———, *El último sentido*. *Una introducción á la escatología*, Madrid 1979.
———, *Teologia della creazione*, Roma 1988; orig. spagnolo, *Teología de la creación*, Santander 1986.
———, «Sobre el alma: introduccion, cuatro tesis y epilogo», *EE* 64 (1989) 377-399.
———, *La pascua de la creación. Esactología*, Madrid 1996, 2000[3].
SANCIPRIANO, M., «Libertà nel tempo e libertà nell'eterno», in *Tempo ed eternità nella condizione umana*, ed. E. Agazzi – *al*., Brescia 1966, 109-116.
SARTORI, L., «Il compimento del progetto divino», *CrO* 45 (1988) 52-65.
SCALMANA, G., «La fine del tempo tra scienza e teologia», in *La fine del tempo*, ed. G. Canobbio – F. Dalla Vecchia – G.P. Montini, Brescia 1998, 163-205.
SCHEFFCZYK, L., «Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion», *Schol* 32 (1957) 526-541.
———, «Il ritorno di Cristo nel suo significato per l'umanità e il cosmo», in *Comprensione del mondo nella fede*, ed. J.B. Metz, Bologna 1969, 201-227; orig. tedesco, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 1966[2].
———, *Auferstehung*. *Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976.
SCHERER, G., «Das Leib-Seele Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie», in *Tod-Hoffnung-Jenseit*, ed. S. Dexinger, Wien-Freiburg-Basel 1983; 61-85.
SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e teologia*, Paoline, Roma 1966; orig. olandese, *Theologische Peilingen*. I. *Openbaring en Theologie*, Bilthoven 1964.
———, *Il mondo e la Chiesa*, Paoline, Roma 1969; orig. olandese, *Theologische Peilingen*. III. *Wereld en Kerk*, Bilthoven 1965.
———, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neueren Lebenspraxis*, Freiburg-Basel-Wien 1977; orig. olandese, *Gerechtigheid en liefde*. *Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977
SCHLEIERMACHER, F., *Der christliche Glaube*, I-III, Berlin-New York 1980.
SCHMAUS, M., «Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten?», *Univ* 14 (1959) 1241-1250.
———, *Katholische Dogmatik*. IV/2. *Von den Letzten Dingen*, München 1959[5].
SCHMIED, A., «Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung», *ThG* 19 (1976) 173-181.
———, «Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie», *ThG* 23 (1980) 50-55.
SCHNEIDER, Th., *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Münster 1972.
———, *La nostra fede*. *Una spiegazione del Simbolo apostolico*, Brescia 1989; orig. tedesco, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf, 1988.

SCHÖNBORN, Ch, «“Auferstehung des Fleisches” im Glauben der Kirche», *Com(D)* 19 (1990) 13-29.

SCHOONENBERG, P., «I sette peccati capitali del nuovo Catechismo» in *Guida al Catechismo olandese*, ed. W. Bless – H. van Leeuwen, Brescia 1969, 50-63; orig. olandese, *Geloofsvekondiging voor vollwassenen – Begeleidingsmap*, Nijmegen 1968.

———, «Credo nella vita eterna», *Conc* 5 (1969) 112-127.

———, «Und das Leben der Zukünftigen Welt», in *Leben nach dem Tode?*, ed. H.H. Berger – J.P. Bachem, Köln 1972, 63-104; orig. olandese, *Omtret de dood*, Roermond 1971.

SCHÜTZ, Ch., «Compimento», in *Nuovo libro della fede*. *La fede comune dei cristiani*, ed. J. Feiner – L. Vischer, Brescia 1975, 1990[2], 464-479; orig. tedesco, *Neues Glaubensbuch*. *Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 1987[18].

———, «Eschatologische Kontroversen», in *Mysterium Salutis*. *Ergänzungsband*. *Arbeithilfen und Weiterführungen*, ed. M. Löhrer – Ch. Schütz – D. Wiederkehr, Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, 364-371.

SCHULTE, R., «Leib und Seele», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, V, ed. F. Böckle – *al*., Freiburg-Basel-Wien 1980, 6-61.

SCHULZE, M., «“Anima separata” – Baustein einer theologischen Lehre vom Menschen», *Com(D)* 19 (1990) 30-36.

SCHWANTES, H., *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferstehung bei Paulus*, Stuttgart 1963.

SCOLA, A., *Questioni di antropologia teologica*, Milano, 1997.

SEQUERI, P., «La speranza oggi e il fine dell'uomo», in *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, ed. K.H. Neufeld, Brescia 1983, 135-152.

SESBOÜE, B., *Dopo la vita. Il credente e le realtà ultime*, Cinisello Balsamo 1992; orig. francese, *La Résurrection et la Vie. Petite catéchèse sur les choses de la fin*, Paris 1990.

———, *Storia dei dogmi*. I. *Il Dio della salvezza*, Casale Monferrarto 1996; orig. francese, *Histoire des dogmes*. I. *Le Dieu du salut*, Tournai 1994.

SKWIERCZYŃSKI, A., *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu* (L'amore purificante. L'interpretazione contemporanea della dottrina cattolica sul purgatorio), Warszawa 1992.

SOLIGNAC, A., «Introduzione» al Libro XI delle Confessioni, in Agostino, *Confessioni*. IV. *Libri X-XI,* ed. M. Simonetti, Verona 1996, 251-262.

SPIAZZI, R., «Nell'Assunzione di Maria la primizia della reintegrazione universale», *SacDo* 39 (1994) 1, 51-101.

SPINDLER A., «Mysterium Mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen», *ThG* 56 (1966) 144-159.

«Spunti dal dibattito», in *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo (XV Congresso Nazionale dell'ATI)*, ed. S. Muratore, Padova 1997, 395-424.

STANGE, C., *Das Ende aller Dinge. Die christliche Hoffnung, ihre Grund und ihr Ziel*, Gütersloh, 1930.

van STEENBERGHEN, F., «Plaidoyer pour l'âme séparée», *RThom* 87(1987) 630-641.

STRUS, A., «Morte e vita dell'aldilà nell'Antico Testamento», in *Il mistero dell'aldilà*, ed. E. Quarelo, Roma 1979, 37-55.

SZLAGA, J., «Apokaliptyczne “co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji» (“Le cose che devono presto accadere” dell'Apocalisse e l'attesa della parusia), *RBL* 28 (1975) 230-234.

———, «Paruzja – zawód czy nadzieja pierwotnego Kościoła?» (La parusia: la delusione o la speranza della Chiesa primitiva?), in *Studio lectionem facere*, ed. J. Łach – J. Szlaga, Lublin 1980, 187-189.

TEILHARD de CHARDIN, P., *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris 1965.

———, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961.

———, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Brescia 1994; orig. francese, *Le milieu divin*. *Essai de vie intérieure*, Paris 1961.

———, *La cśur de la matière*, Paris 1976.

TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, PL 2,792-886; trad. e ed. it. C. Micaellli, *La resurrezione dei morti*, Roma 1990.

THEOBALD, Chr., «L'apocalyptique dans la théologie contemporaine», *NRT* 115 (1993) 848-869.

THIEDE, W., *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz*, Göttingen 1991.

THOMAS DE AQUINO, *In Sententiarum IV*, ThAOO I, 416-710.

———, *Summa contra Gentiles*, ThAOO II, 1-151.

———, *Summa Theologiae*, I-III, ed. P. Caramello, Romae 1952.

———, *De potentia*, ThAOO III, 186-268.

———, *De spiritualibus creaturis*, ThAOO III, 352-367.

———, *Super I ad Corinthios XI-XVI*, ThAOO VI, 375-397.

THOMASIUS, G., *Christi Person und Werk*, Erlangen 1863.

TIBILETTI, C., «Le anime dopo la morte: stato intermedio o visione di Dio? (dalla Patristica al sec. XIV)», *Aug* 23 (1988) 631-659.

TRÉMEL, Y.B., «Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung. Nach dem Neuen Testament», *Anima* 11 (1956) 313-331.

TRILLHAS, W., «Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit», *NZSTh* 7 (1965) 143-160.

TRILLING, W., *Die Botschaft Jesu*. *Exegetische Orientierungen*, Freiburg i. Br. 1978.

TROISFONTAINES, R., *Non morrò*, Roma 1963; orig. francese, *«Je ne meurs pas ...»*, Paris 1962.

UBBIALI, S., «L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico», *ScC* 114 (1990) 507-530.
———, «La resurrezione dei morti. L'assolutezza del tempo finito», *ScC* 121 (1993) 135-170.
VANNI, U., «Un esempio di dialogo liturgico Ap 1,4-8», *Bib* 57 (1976) 453-467.
———, «Gli apporti specifici dell'analisi letteraria per l'esegesi e l'attualizzazione ermeneutica dell'Apocalisse», *RiBl* 28 (1980) 319-335.
———, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988.
VARILLON, F., *Joie de croire, joie de vire. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, Paris 1981.
VERWEYEN, H., «Eschatologie heute», *ThRv* 79 (1983) 1-12.
———, «Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie», in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, ed. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1986, 15-30.
VÖGTLE, A., «Tempo e superiorità del tempo nella visione biblica. Sui fondamentali dell'auto-comprensione della Chiesa in questo tempo mondano», in *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna 1969, 281-317; orig. tedesco, *Weltvertändnis im Glauben*, Mainz 1966.
———, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970.
———, «„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ..." (Apk 21,1). Zur kosmichen Dimension neutestamentlicher Eschatologie», in *Glaube und Eschatologie*, ed. E. Gräßer – O. Merk, Tübingen 1985, 303-333.
«La vita oltre la morte», editoriale, *CivCatt* 132 (1981) 4, 105-117.
VORGRIMLER, H., «Indulgenza e purgatorio», in Mysterium Salutis. X. *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, Brescia 1978, 541-552; orig. tedesco, *Mysterium Salutis*. V. *Zwischenzeit und die Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976.
———, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978.
———, *Hoffnung auf Vollendung*. *Aufriß der Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1980.
———, *Wir werden auferstehen*, Freiburg-Basel-Wien 1981.
———, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», in *Hoffnung über den Tod hinaus*. *Antworten auf Fragen der Eschatologie*, ed. J. Pfammater – E. Christen, Zürich 1990, 13-64.
———, «Von der Gegenwart und dem Leben der Toten», in *Der Umgang mit dem Toten*. *Tod und Bestattung in der christlicher Gemeinde*, ed. K. Richter, Freiburg-Basel-Wien, 1990, 27-47.
WEBER, J.H., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in der Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1973.
WEGER, K.-H., «Was bleibt nach dem Tod?», *StZ* 197 (1979) 577-578.
WEYLAND, K., «Entwicklung», HWPh II, 550-557.

WIEDERKEHR, D., *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978; orig. tedesco, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.
———, «Schöpfung und Eschatologie. Korrektur einer Gleichgewichtsstörung», *WuW* (1975) 81-100.
———, «L'avvenimento della salvezza alla luce della esperienza della salvezza», in *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, ed. K.H. Neufeld, Brescia 1983, 171-196; orig. tedesco, *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Leipzig 1986.
WIELAND, W., «Aevum», HWPh I, 88-89.
———, «Kontinuum und Engelzeit bei Thomas von Aquino», in *Einheit und Vielheit*, ed. E. Schiebe – G. Süßmann, Göttingen 1973, 77-90.
WINKLHOFER, A., «Corpora sanctorum (Mt 27,51ff)», *ThQ* 133 (1953) 30-67.210-217.
ZARDONI, S., *Conformi all'immagine del Figlio suo*. *La Pasqua del Signore causa esemplare dei "novissima hominis"*, monografia della *SacDo* 42 (1997) num. 5
ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*. II. *Nuovo Testamento*, Brescia 1975.
ZELLER, H., «Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52-53», *ZKTh* 71 (1949) 385-465.
ZIEGENAUS, A., «Buchbesprechungen», *MThZ* 27 (1976) 422-424.
———, «Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?», *MThZ* 28 (1977) 109-132.
———, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*. *Eschatologie,* in *Katholische Dogmatik*, VIII, A. Ziegenaus – L. Scheffczyk, Aachen 1996.
———, «Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht», *FKTh* 8 (1992) 81-92.
ZUCAL, S., *La teologia della morte in K. Rahner*, Bologna 1982.

INDICE GENERALE